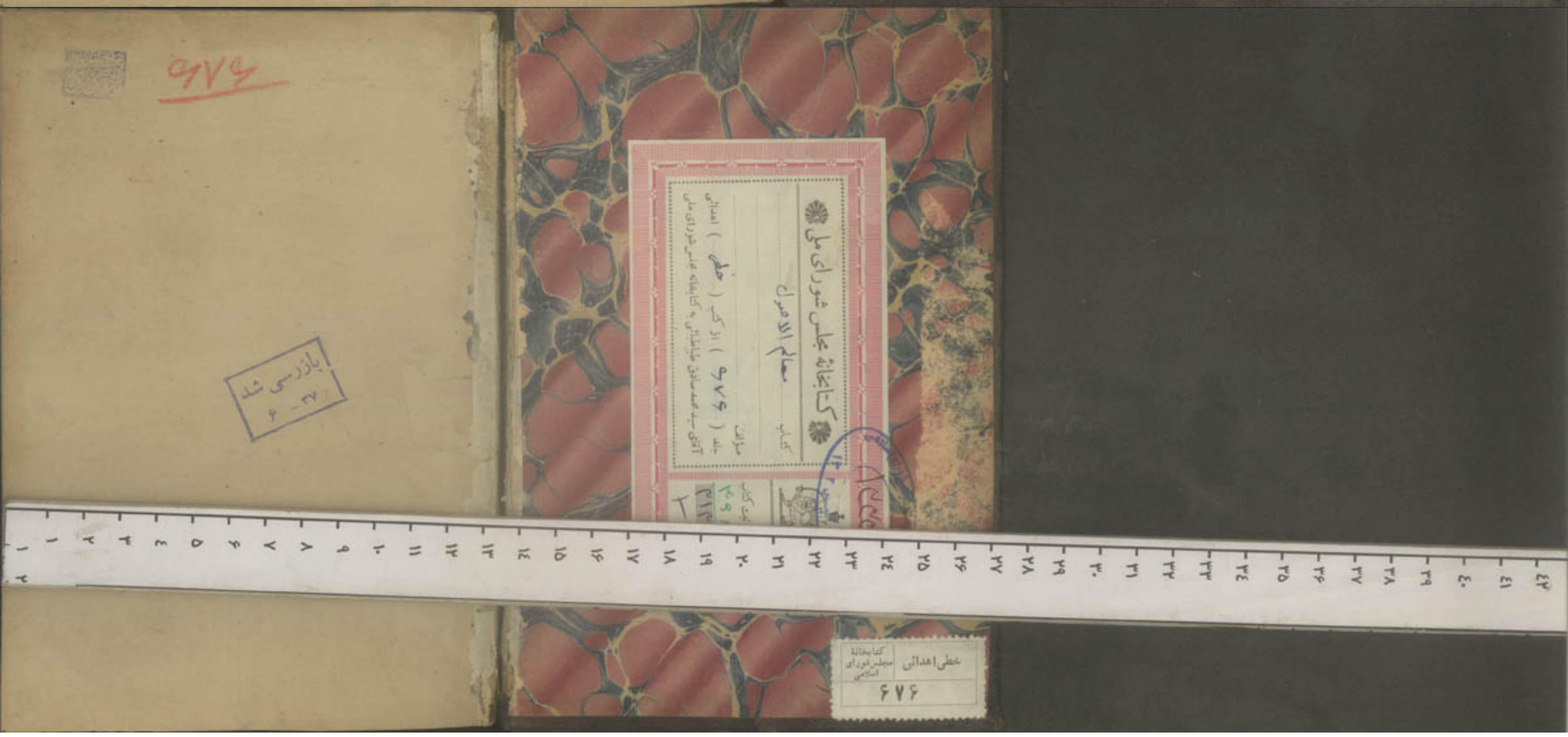

۶۷۶
بازرسی شد
۳۷ - ۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب معالم الاصول
مؤلف
جلد (۶۷۶) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی اهدائی
۶۷۶

۶۷۶
بازرسی شد
۳۷ - ۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب معالم الاصول
خطی اهدائی
۶۷۶

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون
المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ
الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره
الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه
احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه و
عطاياه واستقيله من خطايا استقالة عبد معترف بما اقترفه نادم على فرط
في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل و
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا تخيب لديه الامال
القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد
الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين و

والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين
وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم
ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم
تسليما وبعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت
التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل
الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح
كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار
الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم
اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم من نحو انيقة فتقوا
ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط
شاف يتجاوز النهاية وايضاح يجلو من قواعد المشكل وبيان يكشف من ستر
المفصل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى
مدينة العلم ويجلو ببيانه في مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم
وذكرى ودروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي
منتهى المطلب للاتفاق ومهذب يحمل ليعف في مختلف الاحكام بكامل
الاستبصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار ولمعة وروض
ترتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان

فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم وحيث كان من فضل الله علينا
ان اهّلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله
هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل
الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا فيه بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب
للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه
ان يهديني حين تضل الافهام الى النهج القويم ويثبتني حين تزل الاقدام على
الصراط المستقيم وقد رتبنا الكتاب هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض
من المقدمة منحصر في مقصدين **المقصد الاول** في بيان فضيلة العلم وذكر
نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره
ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله
اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في
سلك الضروريات مؤونة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء
في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتأدى
به الغرض فان الاستقصاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو
هو المقصود فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم
ولا ريب ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي

اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغير حساس ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس
ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم و
جاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات **فصل**
واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه قوله تعالى في سورة القلم
وهي اول ما نزل الى نبينا محمد صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي
خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان
ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم
فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد
قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل
بعضها على خلق الانسان من علق ومن الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته
عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك
في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة
الشريفة النفيسة لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي
والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى
الله من عباده العلماء السادس قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة

واولوا العلم والسابع قوله تع وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الثامن
قوله تع قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تع
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تع مخاطبا
لنبيه ص امرا مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر
قوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله وتلك
الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما
السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من
اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الجد
الحسيني الموسوي ادام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن
عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد
فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين
الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين
علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن
الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس سره
عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة
والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رحمه الله عن شيخه المحقق
السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد

قدس

قدس الله روحه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن شيخ
الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي
جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد
محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ
الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد بن سهل بن زياد عن جعفر بن
محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون ح وعن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك
طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه يستغفر لطالب العلم من في السموات ومن
في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على
سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم
يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ
وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي
جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن
سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس

بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه
السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه
جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم
الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة و
صاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به
اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم
وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حياة
القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله
حامله منازل الابرار ويمنحه مجالس الاخيار في الدنيا والآخرة بالعلم
يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي
عن عبد الرحمن بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب
بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق
السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين صلوات الله عليه يقول انه

عليه وعلى اولاده المعصومين يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين
طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال
ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم
والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي
البختري عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام قال ان العلماء ورثة
الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا
احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا
علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا
ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين و
عنه عن الحسين بن محمد بن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن
الحسين عليه السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه و
لو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال
ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء
بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء
التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن سيف بن
عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام قال عالم
ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد

عن احمد بن اسحق عن سعد بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي
عبد الله عليه الصلوة والسلام رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في
الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له
هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح
القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية
وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء
الفضائل الخلقية وقهر النفوس الشهوية والغضبية وقد روينا بالطرق
وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي
عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو
عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل
بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن
ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم و
صفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء
موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة
الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه
وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق
يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم

هاضم

هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره
وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه
يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن
علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع
يقول قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب
علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها
هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا
ومن اراد به الدنيا فهي حظه فصل عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن
معلى بن محمد عن الحسين بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابيه خديجة
عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة
نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة فصل عنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن
حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا
فاتهموه على دينكم فان كل محب يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود
ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي
فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع

حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه
السلم قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او
يصرف به وجوه الناس فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح
الا لاهلها **فصل** وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن
نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن موسى
الدقاق رض قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن
اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن
الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين
علي بن ابي طالب عليه السلم قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في
مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك
بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا
ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك
قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك
بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما فيما اتاك من العلم و
فتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك

او خرقت

او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم
وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن
محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي
ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن
جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان علي صلوات
الله عليه يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ
بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية
دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر
بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط
عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل
الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم
القيمة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق
العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب
العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليحصل له حظ وافر من الطاعات
والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات
وقد رويناه بالاسناد السالف رض عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان
بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين

عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام العلماء رجلان رجل عالم
آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار
ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة
وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله
فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول
الامل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وينسي الآخرة وعن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله
عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم
يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله
بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا
لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري
عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين
عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم
ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد
صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال

امير المؤمنين

امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس
اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره
كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه
اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل
المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا
فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق
فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم
لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله
يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن
محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال
جاء رجل الى رسول الله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات
قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه
قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره ض وههنا باب آخر
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن
عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم و
تواضعوا لمن تعلمونه ولتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن

علي عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحرث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله
عليه السلم في قول الله جل وعز انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق فعله قوله ومن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلم
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله
ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن
رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا
ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره
عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان امير المؤمنين
عليه السلم يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم و
الصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من
دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد
الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كان امير المؤمنين
عليه السلم يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع

وعينه

وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه
حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء
وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه
الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة
العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف و
ماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن
غياث قال قال ابو عبد الله عليه السلم من تعلم العلم وعمل به وعلم لله
دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل
ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم [illegible]
بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته اقوى مما سواه اذ به تعرف
اوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله
اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال
نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي
بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عليه
السلم قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال
ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا اعلم الناس بانساب
العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال

النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة
قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد عن
الحسن بن علي الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم قال
اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع
قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير
المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن ابي محبوب عن ابي
ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما من احد
يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال
اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن
ابي عبد محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال
سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن الفقيه
بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب
السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان
المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد
السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري
عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن
عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله

عليه السلم قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا وما
فيها من فضة او ذهب وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد
الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان
لي ابنا قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال
لي وهل يسأل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق
عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب
ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه
ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل و
المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان
يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد اي النفع
وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام فلا
يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض عن ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المضاعفة فلا بد
ان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك
النفع اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا
بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي

عبدالله ع قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي
بن محمد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلاء القلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبدالله عليه السلام لو اتيت
بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا
عن علي بن اسباط عن اسحاق بن عمار قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول
ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل**
الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا
وبالصفة ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج
بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصول
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج
بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل
اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين
قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه علم
بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا
يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي
بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك

لعلمه

لعلمه ببعضه في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل
لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه على ما هو
ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام
فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه
قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير
انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ
من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه و
لا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى
ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة
الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى
باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
منه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه
في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق لان
العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا
ولا يراد به ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وحينئذ فعدم العلم
بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه
الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وحينئذ فيتناول
الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال

في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينا
في علمية الحكم فضعفه ظ عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل
مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في مبحث الاجتهاد فله وجه
وكانه لم يتم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدما لبعض اما لتقدم موضوعه او
لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور
التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخر عن غيره بالاعتبار الثالث
لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تأخره عن علم الكلام
فانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف والمكلف واما تأخره عن علم
اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم
اصول الفقه نفس بيان كيفية الاستدلال ومن هذا ظهر وجه تأخره
عن علم المنطق ايضا لكونه مشتملا لبيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن
علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة ويحتاج
العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظ فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه
في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولا بد لكل علم ان
يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير
موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع
واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان المبحوث عنه في علم الفقه
عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة

[هامش: و[illegible] مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف]

وعن الصحة

وعن الصحة والبطلان من حيث كونهما عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه
هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من
المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع و
اجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني**
في تحقيق مباحث الالفاظ الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيه مطالب **المطلب الاول** اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي اما ان يتساوى معناه في
جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت
الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد
فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه
فهو حقيقة ومجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي
او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب
في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير النزاع
فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في
خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة
في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر
المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة

[هامش: الاول في نبذة من مباحث الالفاظ]

بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل
هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير
قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في
المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق
المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة
الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني
المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت
في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعية بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان
الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الافعال والاذكار وان الزكوة لاداء
مال مخصوص وللامساك والصيام مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع
ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان
هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية
واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها اللغوية كونها حقائق شرعية بل يجوز
كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم
اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان
اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه
فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند

الاطلاق

الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة وفي كلا هذين
الوجهين منع اصل الحجة بحثا اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها السابقة
منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهو ممنوع وان
كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم كونها حقائق عرفية لهم
لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان ما ذكره في قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع
لا في اطلاق الشارع فتكون حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما
اوردنا على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا
الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب
ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت
حقائق شرعية لكانت غير عربية فاللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة
ان اختصاص الالفاظ بالمعاني انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران
عربيا لاشتماله عليها وما يكون بعضه خاصة غير عربي لا يكون عربيا كله وقد قال
الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب عن الاول بانه فهمها لهم ولنا باعتبار
الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ

المنى اذ هو ممنوع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا الطريق قطعي لا ينكر
فان عنيتم التفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع
من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني
مجازات لغوية في اللغوي فان المجازات الحادثة وان لم يصرح العرب باحادها
لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا
والضمير في انا انزلناه للسورة للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى
الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشي لا يصدق
عليه نفس ذلك الشي قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم
كالعشرة فانها اسم لمجموع احاد مخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو
الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض
منه فيقال هذا الماء بعض الماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويق انه بعض
الماء ويراد به مجموع الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران
من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران باعتبارين
على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر
ضعف المجيبين والمخففون ان لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني
اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها
في المعاني المذكورة واما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في
زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم

المراد منها الى القران الحالية والمقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مط ويبدو
لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان دليلهم في الضعف مشاركا مع
دليل المثبتين اصل المحققون ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة
وهذا شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله
في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مط
ومنعه آخرون مط وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع و
رابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم
انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء ظاهر في الجميع عند التجرد عن القران فيجب
حمله عليه ح وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مط
لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه
من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه
عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الحقيقة فيصير
اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل
والجزء يجوز فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في
كل من المعنيين بان يراد في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه
سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان
الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع
والظفر ونحو قلت ذلك لو اريد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع

لاحد المعنيين وينتمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق الموضوع للجزء على ارادة الكل
كما توهم بعضهم لرد ما ذكرنا بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع
قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى ما سوى الوحدة
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء هو غير مشروط بشئ مما اشترط
في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير
المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات لا ترى
انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد ويح فكما انه يجوز ارادة المعنى المتعدد في الالفاظ
المفردة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة
فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق
الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما
اذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة
وهو مح بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده و
هما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده
ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم
من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين
على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين
على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد
نفس المدلولين معا لا بقاء لكل واحد منهما منفردا وغايته ما يمكن ح ان

بق ان مفهومي المشترك هما المفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع
البحث الى التسمية فذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى اصل الاستعمال وذلك تطويل بلا جدوى
واحتج من خص الجواز بالمفرد بان الجمع والتثنية متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد
المفرد التعدد افادا والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال
هذا الدليل انما يقتضي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما في المجاز
مجاز احيث يوجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد
العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ولذا لم يكن متعددا فيمكن ان يجي التعدد في النفي
حجة المجوزين حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه كل من المعنيين لا بشرط شئ
وهو يتحقق ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية
لا بشرط شئ وهو يتحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة
في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة
ويح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شئ بل هي بشرط شئ واما فيما
عداه فالملازمة حق كما اسلفنا وحجة من جوزه في الجمع عند الجزم عن القراين
قوله تع الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على
الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تع ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان و
الجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في

و يجوز ح ان النفي انما هو النفي المستفاد عند الاثبات

ان يكون وحده

وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيهما ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله تسجد له من في السموات وقوله يصلي الكه يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون مذكور اللفظ مرادا في كل من معنييه لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بلا اتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان الحمل على المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فان وجه الدلالة على ظهوره فيه ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما

بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وبين ارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة الجواز نظير ما قرر في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما ما فيهما ما قد عرفت بعد ابطال الاولى وقد يحتج على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان المانع للصحة يجوز ارادة المعنى الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم لا يضع قدمه في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو حقيقة وناعلا وراكبا وهما مجاز والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافي من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته

المجازي

مع الوحدة مجازا في اللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافي وحيث كان
المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره ههنا ايضا ولعل
المانع في الموضعين بناء على الاعتبار الاخير وكلامه ح نجيه لكن قد عرفت
ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا
فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا
المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان الاول في الاوامر اصل فيه صيغة
افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور
الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر
المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين
الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة
في الوجوب وتوقف قوم في انها للوجوب ام للندب وقيل هي مشتركة
بين اشياء ثلثة الوجوب والندب والاباحة وقيل القدر المشترك بين هذه
الثلث وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة وهي الثلثة
السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا
جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده
افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين بمجرد ترك الامتثال و
هو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم
منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك
لو كانت في الواقع موجودة غالبا فالوجدان شهد ببقاء الذم ح ونفهمه

اصالة عدم النقل الى غير ذلك الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا
تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو
في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية
انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ولا دلالة على ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته مع التنزل فلا اقل
من دلالته على حسن الحذر ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك ممتنع على الله تعالى
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الوجوب لا الندب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة
الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون
للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك
المأمور به اي الامتثال والاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد
عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في
الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى
في الاية على امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا

اما انه المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك
جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون عن امره
الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب
لما حسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون لانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا
انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المأمور
به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله ويل يومئذ للمكذبين وثانيا
بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر
بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان
المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان
الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم
لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم تركوا ما امروا به وعن
الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار به
لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين الاول قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به
الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده
الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق
بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال

انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر وهو
خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا
لان الصيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول
القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح
بعضهم بعدمه حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في
الوجوب كقوله تعالى واقيموا الصلوة واخرى للندب كقوله تعالى فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فتكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب
ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا
بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا
لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ اتفاقا على ان المجاز
لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين
بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه
معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل
حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز لازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي
الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني فيتساويان

الاستعمال في

وليس كما توهم لان القدر المشترك ان وقع على غاية الندرة والشذوذ وان هو
من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشار واذا ثبت ان المجوز اللازم على
المعنيين الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد رضي الله عنه
على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة
وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظ الواحد في المعنيين الشيئين او
الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة
في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او
السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه
امر الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او
الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا
فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادة
وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رضي الله عنه واما اصحابنا معشر
الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على
الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول
انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعماله
في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه ايضا بل يكون المجاز لوجود اماراته وكونه

خير من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الحقيقة الشيئين
او في الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت دون
نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر و
عدمه او رجحانه فهذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت تفاوت
واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم
له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير المتنازع
موضوعه اللغوي وهو مخالف الاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعائه في اول
حجته استعماله للوجوب والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر
ورد في القرآن والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه
لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل
اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الآحاد وهو لا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقضي باستواء [illegible] عدم الاطلاع على المتواتر من بحث واجتهد في الطلب فكان
الجواب ان لا نحصر في [illegible] فان [illegible] ثبوته بالادلة التي تستند
مرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج
السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك
بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور
الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فاين

يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر
في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من
اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب
امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام **اصل** الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار
فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها
التكرار ونزلها آخرون منزلة المرة وتوقف آخرون فجعلوها اللفظ مشتركة بين معنيين وتوقف
علينا وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول
القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول
للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها
مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها ودليل
آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير
لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته
المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوص
شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني
المصدر فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر
الوحدة والتكرار بالمادة فلم لا تدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار
مدلول الصيغة في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة

على الوحدة

على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه الاول انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصلوة
والصوم وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه
بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يمنع عن المنهي عنه فيلزم التكرار في المأمور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به
ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو
يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه في النهي
اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي
في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه
فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا والامر بالحركة
دائما يقتضي المنع من السكون فيها دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب
انه انما صار ممتثلا لان المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر
ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب
في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا
بالمأمور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة و

والامر بالحركة في وقت معين يقتضي المنع من السكون فيه

والنكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بالمرة فيقع واحتج المتوقفون
بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكرناه فان سبق المعنى الى
الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر
من الامر الا طلب ايجاد الفعل فقد تكلف في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ
وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال
السيد المرتضى رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين
المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد
والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق
الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من
ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان
الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور بامور منها
انه لو ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا
وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه
بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى
ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم ع بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ
امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول
انك ما امرتني بالبدار وسوف افعل والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا

والنقل ٢

بوقت

بوقت معين ولم يأت بالفعل فيه والدال على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى
وقت واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان
اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف
ح ان لا يؤخر الفعل عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع من التأخير
عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا
عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير
اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا
اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه اما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة فان
المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيمتنع
مسارعة العبد اليها فيجب مسارعته الى فعل المأمور به وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل
له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان
الاتيان بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة
واستباقا فلابد من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة

فيها اسنادا فيما يشبه المادة وقد التبس على بن ثامل الخامس ان كل مخبر كالقائل
زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لاثبات
قسمة الامر في الافادة الفورية على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه
مخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ
الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي
هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا سبيل الى الحمل على الثاني الا لدليل
الثالث كان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله ولان الامر
بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بمثل ما مر في التكرار آنفا وجوابه يعلم
من الجواب السابق فلا يحتاج الى التقرير واحتج السيد المرتضى بان الامر قد يرد
في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي
وظاهر استعمال اللفظ في الشيئين يقتضي انه حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه
يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل
او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر
من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان من
لفظه بالقرينة ويكون حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم
عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال
ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم
من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان

موضوعا

موضوعا للفور او التراخي بخصوصه لكان في ارادة التخيير منه بيانا انه خروج عن ظاهر اللفظ
وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ثم لم يات
المكلف بالمامور به اول اوقات الامكان فهل يجب الاتيان به في الثاني
ام لا ذهب الى كل فريق احتج للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى
قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان
به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة
الخلاف على ان قول القائل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث وما
بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبق الى مثل هذا الكلام بعض العامة
وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق
في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير
تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها
ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الآيتان
المامور فيهما بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في احتجاجه على الاول ليس
له بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة وقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان تقول اوجبت

عليك الامر الفعل في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فوات
بفواته وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني
لان الامر باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب
المبادرة والاستباق لم يصير موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث
بعصي المكلف بتاخيره لبقي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي من
سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب اصل
الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان
او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في
غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي
الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم
ذلك في بادي النظر حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بما لا يتم
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء
الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب و
انما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشرع
على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب
علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر
يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها
بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف يجعلهما شيئا واحدا ونفرق

في ذلك بين السبب وغيره بانه مع ان يوجب علينا المسبب بشرط وجود السبب اذ مع
وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومع ان يكلف الفعل بشرط
وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون
قد كلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المخالف له
و الشافي
بوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به
وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل
وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس الغرض لتحقيق حاله ههنا بل قصد الى
البحث في المعنى المعروف والحكم بوجه تحكم السبب فيه انه ليس محلا للخلاف بين قبل
ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف
بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها ح لازمة لا
يمكن تركها فالخطاب وان تعلق ظاهرا بعينه فهو يجب بالحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه
لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف
يدفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين
القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل
حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر
بالمسبب نادر وان الشك في وجوبه معنى واما غير السبب فالاقرب

عندي قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة الجاية بواحد من الثلث
وهو ظ ولا يمتنع عند العقل التصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح شاهد ولو كان
الامر مقتضيا للوجوب لامتنع التصريح بنقيضه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في
غير السابقة للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا وكلاهما
باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه
وح فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما
يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
وبطلان كل من قسمي اللازم ظ والجواب ان العقل والعرف يحكمان في ذم تارك المقدمة
مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان القدرة
كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدمة وتاثير الايجاب في القدرة
غير معقول والحكم بجواز الترك هيهنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث
فلا يصدر من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر واجوازه
محقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي فيظهر بالتامل وعن الثاني منع كون
الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا
ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد
الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة
فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه
بالتضمن وقد كثر في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني

الترك ... م

اللازم

المذكون

المذكون للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعنى المشهور اعني الترك وسكت
عن الخاص ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى
الترك فلا نزاع فيه اذ لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا
وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمحض في اثبات الاقتضاء ونفيه
ليرتفع النزاع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب
عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه
كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل
الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون
الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم
فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت بواحد من الثلث
وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على
ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك
وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزء
هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص
واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان
تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص
فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك
مثبتيه مع عدم دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في الضد العام

من ابطال لفظا القضية واستلزام الكل ... ...

بمعنى الترك لما علمت ان ما فيه الوجوب مركب من امرين احدهما المنع من الترك بصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح واحتج
الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده
او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا
متساويين في الصفات النفسية اي لا والمراد بالصفات ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى — النفسية صح
تعقل امر زايد كالانسانية للانسان وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر
زايد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما — فيهما صح
ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد الى ذاتيهما او لا فان تنافيا — بتنافيهما صح
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم
باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين او خلافين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا
خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو — واحد
خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن
ضده وهو الامر بضده لكن ذلك ممتنع اما لانهما نقيضان اذ يقال افعل هذا وافعل ضده
امر بمتناقضين لا يعقل حاله وفعل ضده حينئذ امتناعا واما لانه تكليف
بغير الممكن وانه ممتنع والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب الترك ضده
على ما هو حاصل المعنى انه طلب الفعل ضده الذي هو نفس الفعل المامور به
فالنزاع لفظي مرجعه الى التسمية فعل المامور به ترك الضد وتسميته طلبه — لفظي
نهيا والطريق النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له — عن ضده صح

المامور به

اخت

له عبارتان كلاهما صحيحة نحو انت وابن خالتك ونحوه لا يمكن ان يدرك في الكتب
العلية وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعناه لانا نعلم انه لا لازم
وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ
اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده
وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر — ضده صح
لا يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض
جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض
بالتضمن واعترض بعضهم بان المدعى هو الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن لان
الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء
من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على
الوجوب دال على المنع من الترك ولا يخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا
احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الواجب ليس بزايد على رجحان الفعل
مع المنع من الترك واين هذا من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في — ع د هو
بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر لجواز ان يكون الاحتجاج لاثبات
كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على
اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على نفي الثاني فالتحقيق ان يرد في
الجواب الاحتمالين فيطلق بالقول على الاول حمل الاستلزام على التضمن
ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر لايجاب طلب فعل
يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا
الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم

النهي عنه اذ لا لازم بما امر به عنه لانه ممنوع والجواب المنع من انه لا لازم الحقي انه
فعل بل يلزم على انه لو فعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل
نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل
العصر جادل في جعل القول بالاستلزام محضا في المعنوي فقال التحقيق
ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي
له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي المقابل
للشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر فبصدور
الآمر بفعل فذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل
فالنهي عن الضد لازم بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا باحتمال لزوم تعقله بل احتمال اصطلام
انما هو خطاب بمعنى كلامي يعقد له الواجب لازم من الامر بالواجب
اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم
رايت ان التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام هذا
واما الاكثرون فكلامهم صريح في افادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكم
على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فيه ما فيه وتمسك
المفصلون على اقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى نفيه
معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد
الخاص فهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق آنفا بانا نمنع وجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا بل نخصص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل
الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا

لان

ما تحريم
لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا
المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي
على سبيل التجوز منعنا الاخيرة ويتجه للمجيب ان اللزوم اذا كان علة اللازم
لو سلم كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لتحقق ما ذكر في توجيه اقتضاء
ايجاب السبب ايجاب المسبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم
العلة وكذا اذا كان معلولين لعلة واحدة فان اقتضاء التحريم في احد المعلولين
يستدعي اقتضائه في العلة فيقتضي المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من
دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يابى العقل تحريم احد الامرين م
المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام
باسرها يمنع من اجتماع حكمين متنافيين في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل
انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في
ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان
يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف
المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول غنية عن البيان ولهم في رده
وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا لظهور ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون في ضمن م
واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام

لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء
جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع اشتغال
الصارف وتوقف الامتثال على فعل منهما للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا
يحصل الامر فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا يلتزم
بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول
به لا فرق عنده بين هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد
باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما
علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم لتحريم
اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتضي له بحيث لما
هو مبين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل
المأمور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا
عقيب صدورها من جميع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على
سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول فيه ان يراد
بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه قد اتضح لظهور ان الصارف الذي
هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة
ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا مما لا يتم الواجب
الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب
فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار

اعم الواجب الذي هما مقدمة له

اقتضائه

الصارف

اقتضائه ترك المأمور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا اتى به المكلف
عوقب من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الحج محصل ويصح الاتيان
بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بها
ومعلولها لانه [illegible] ومن هنا يرجع ما اصل البحث ههنا الى البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو [illegible] القول [illegible]
عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان [illegible] لو لم يكن الضد ههنا منهيا
عنه لمعونه وان كان موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو
صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف باعتبار كونه مما لا يتم
الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في
بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية
الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه
التدبر من وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على
حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي
فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ويجب عليه
اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سبق
بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل
بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل
فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع

عليه م — تركه مأمور به — المقدمة مقدم — الاعدام ارادة — مأمور به — واجبا ام — واجبا ام

كالسارق مثلا حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة الواجب
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الموقوف عليه لان كراهته محرمة عن الصلوة
فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما مر لكن قد عرفت
ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض
ان المكلف وكن ضدا اجابه التوصل الى الحج فيسقط ذلك الوجوب عصى
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء
الامر بالشيء للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به
اذ كون وجوب التوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود
الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب
المقدمة حينئذ وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة
وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها عليها
حق النظر وحينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل
المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء
اليه وعليك باعمال النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل**
المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي
ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع فلا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل
كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقال الاشاعرة

الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله نعم ما قال
الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على
البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله
الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا
فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة عنه
ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله يعلم ان ما يختاره المكلف هو
ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث
كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه وتزييفه
ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة وليست المسألة
كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا وواقع
شرعا على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلاة الظهر مثلا وبه قال اكثر
الاصحاب كالمرتضى والشيخ والعلامة والمحقق وجمهور المحققين من العامة
وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على
ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما زاد من الاوامر التي ظاهرها ذلك
مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة رحمه الله ثانيها
انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاة
فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر فاذا فعل في الاول لكون
وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان

التخيير م

واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما
احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق ان جميع اجزاء الوقت
في الوجوب سواء بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه وآخره
وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين حالتيه
على صفة التكليف وعدمه فهو في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير
وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخر عن
اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن
البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق
والعلامة رحمهما الله وهو الاقرب فتحصيل ما اخترناه في المقام دعويان
لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت
لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان
يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على
الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل
في كل جزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته
على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول
او الآخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي
جزء اداه فقد اداه في وقته واثقه لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان هو
آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما لصلاته على الوقت فلا يصح

الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء معين منه م

كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف
الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه التعرض
للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على
وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به
ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز
ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن
المندوب فلا بد من اثبات البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو
غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك
معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب
ظاهر مما قلناه من ان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد
منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق
ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان الاتيان
في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف
الوجوب التخييري كذا ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت
في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول مثلا عن وصف الوجوب الموسع
وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء

وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل
باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل
والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما لا
على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم حاصل على الاخلال
بالعزم على تقدير فعلها ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى
يكون فعلها كافيا في الكتمان بل لان العزم على كل فعل واجب اجمالا حيث يكون
الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم
من احكام الايمان يثبت بثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم
هو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فلا يكون
على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب
العزم على الوجه الذي ذكرناه وحده وان كان الحكم به مشكورا في كلامهم
وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام
فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى ومنها
من خص الوجوب باول الوقت فان الفضيلة في الوقت متسعة لادائها
الى جواز ترك الواجب فيخرج من كونه واجبا وح فلا بد من صرف
الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول
بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداء الفعل في الاول

وهو باطل

وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة
في الوقت فقد اتضح مما قدمناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما انقدحت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل
بالاجماع فكذا المقدم والجواب منع الملازمة وسنده ظهر مما تقدم فان اللزوم
المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه الفعل في ذلك الوقت ومنعه ايقاع م
من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
في الواجب المخير متصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع
ولا يجب الاتيان بالجميع بل كان للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب
عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض
اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم
ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات
المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية

ولكان مخيرا بين هذه الاشخاص المختلفة بشخصها المتماثلة بالحقيقة
وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء
الوقت والامر ههنا سهل اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط
يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم
الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه
ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما
ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر الاعطاء عند انتفاء
من هذا انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند من راجع العرف
فيكون في اللغة ايضا كذلك واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا اليه
مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون
كذلك لغة احتج السيد بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه
اي خليفة وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول
الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني شرط في القبول ثم نعلم الى الاعلام
ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم ان ضم اليمين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد آخر
يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واشبه

موافقته

موافقتهم مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على
عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على
انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا باعدامهما معا وان لم يعلم
له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به واقتضى عدمه عدم المشروط
للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم
تحريم الاكراه حيث لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم التحريم ثبوت الاباحة اذ
انتفاء التحريم قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا
لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع
ههنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء
يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون
الكراهة يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به التحريم وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى
ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا

امرذن العفة فالمولى احق بارادتها فهو ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن
ويكرههن الموالي على الزنا وقالها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء
حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن لكن الاجماع عارضه ولا ريب القاطع
ان الظني يدفع بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق نفي الحكم على الصفة
عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ ورجحه الشهيد في الذكرى
ونفاه السيد والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت
باحدى الدلالات الثلث وهي منتفية باسرها اما المطابقة والتضمنية وا..ا
انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل
الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة
كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها
في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه
عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب
والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة
فيما ذكرتم بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف لما

لاحتياج

لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها
او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل
معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة
مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها
وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان
حكم الغير نحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص
بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سوى ما جعلت خصوصا
ذكر نحو من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعي عدم
وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الامتناع
عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام الحكيم البلغاء عن التخصيص لا
لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتاتى ما لا بد في الحكمة
ثم يحتاج ابن حاسوا الى دليل ولما تمثلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانه
ان المقتضي لا يستهجن بعدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو لكونه
بيانا للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا لاكثر المحققين ومخالفة في ذلك السيد المرتضى فقال تعليق الحكم

بغاية الغاية لعلى ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل
آخر ووافقه على هذا بعض العامة قلنا ان قول القائل صوموا الى
الليل معناه انه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد
مجيئه لم يكن الليل آخراً وهو خلاف المنطوق احتج السيد رحمه الله بما في
فيه الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين
تعليق الحكم بصفته وتعليقه بغاية لم يرجع الا الى الدعوى وهو كالمناقض
لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اذا كان بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله ص
في سائمة الغنم زكوة مع اتفاق في المعلوفة مثلها فاذا قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة
في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم في المعلوفة بدليل آخر ثبوتها ص
قلنا لا يمتنع فيما علق حرفاً بحرف وهو جواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة بغاية لزم
فان اللزوم هنا اذ لا يتحقق الصوم المغيا بكون آخره الليل مثلاً
عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد في التسوية لا وجه
لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل
بها اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر

انتفاء شرطه وربما تعدى بعض شيوخهم فاجاز وان علم المأمور ايضاً
مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع
انتفاء الشرط كون الامر جاهلاً بالانتفاء كان يأمر السيد عبده بالفعل
في غد مثلاً ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم
بانتفاء الشرط ويكون مشروطاً ببقاء العبد الى الوقت المعين واما
مع علم الامر كامر الله تعالى زيداً بصوم غد مثلاً وهو يعلم موته فيه فليس
بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني الحجة عن المبحث بما توجب وان
تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل
ابتداء عنها قصداً الى مطابقة دليل الخصم لما عنونت به الدعوى حيث
جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى ره حيث
نحى عن هذا المسلك ولحق التأدية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء
والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل
بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مأموراً بذلك مع المنع وهذا غلط
لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم
بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يأمر بشرط قال والذي يبين ذلك
ان الرسول لو اعلمنا ان زيداً لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا
ان نأمره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا

تصفيته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا الى الطريق نحو
حسن الفعل لانه ما يصح ان يفعله وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا
فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره ويحصل له حكم
الظان لتمكن من يأمره بالفعل مستقبلا في كون الظن في ذلك قائما مقام [illegible] وقد ثبت
ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر فاما مع حصول ذلك يقوم مقامه العلم م
واذا كان العبد بنفسه عالما [illegible] بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر
نحو موردين من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلى الله كحالنا اذا اعلمنا الله
تعالى حال من نامره فصد ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها
السيد قدس سره كافية في تحرير المقام واثبات المذهب المختار فلا غرو ان
نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون
بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم انه م
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل من لم يفعل فقد انتفى شرط
من شروطه وافعالها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف والتالي باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون
مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط الفعل م
عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت

المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل جزء م
الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط
الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان التالي فبالضرورة
والثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته
وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع
ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس
الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بانتفاء
فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك اللطف في الاخرة
وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده
باوامر يخبرها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول
لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله عنه اذا كان غرضه استمالة
الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب عن الاول انما حققه السيد اذ ليس المراد
[illegible] مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا او
قدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير
كونها منه فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد المرتضى في تتمة تنقيح المقام فيه م

ما يتجه به سند هذا المنع فقال ولهذا ذهبنا الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل
الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم
قطعا انه مامور بان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو
صحيح سليم وهو امان يغلب معه الظن ببقائه وجب ان يتحرز من ترك
الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتدا
به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد يجب ان يتجنبه
السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز
ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه
في توجيه المنع من مزيد ويظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف
قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب
نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن بحيث لا يصل الى القطع فلا دلالة
له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم عم بالذبح الذي
هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري
مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى ونادينا يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا ان م
واما جزعه فلخوفه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات

الامر

زيادة على ما فعله لم يكن فداء مما امر به اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال فليس النزاع فيه بل
في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل منه
العلم بحال العبد للوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب
عندي انه اذا نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز
بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر به وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا
ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها
من الفصول ولا يحصل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فاذا ارتفع فبقاؤه
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك
اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ من الترك م
متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع
وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه

ودعوى تحمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكونه رفعه كافيا
في دفع مفهوم الكل كل تحمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع
الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة
الى التعلق بالمجموع اجيبوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للمركب مقتضي لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل
والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
والمركب يكون في رفعه برفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من
الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم
عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي
معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب
ولا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من
الترك فزواله يقتضي زوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت
مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا امر مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع
في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة

وتحقيق ذلك

وتحقيق ذلك تطلب من مواضعه وثانيهما انا لو سلمنا كونه علة له
فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه
اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما او من البين
ان ارتفاع المنع من الترك يقتضي لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر
للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى
ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فحبسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي
اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر
به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا فان قيل لما
كان رفع المركب كان يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها
لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتحقق التساوي احتمال رفع البعض الذي
يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي
البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يندفع بالاحتمال وتوضيح
ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر
فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع
احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا

وهذا معنى ظهور بقائه ولكن المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي
هو جزء من ماهية الوجوب وقد عرفت مشتركا بينه وبين الاحكام الثلاثة
الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت
عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يعلم في الفرق بينها وح
فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ
الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت
ثبوت نقيضه الذي قيد آخر كذا يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى شيء ولا قيد هو م
فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم
في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة
عدم وجود القيد فيبقى شاكا وبهذا ظهر فساد ما في آخر الحجة ان الظن
فينتفي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذ انتفى ذلك فاعلم ان دليل الخصم
لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم بل
به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام بعض ولا منها والظن
المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه

الا عن شاذ

الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء
كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك
كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مجموعه هو الاذن في
الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما يقتضيه الناسخ
فكملت قيود الندب وكان هو الباقي

المبحث الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق
انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق
ولهذا يذم العبد على ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله دفعه
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلعم عنه
لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله
وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلعم وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب
عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما
في احتمال الفصل بين الامرين هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا
المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلنا في الامر

اصل واختلفوا في
ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه
ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي

انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان التارك المنهي عنه كالزنا
مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعله من دون
النظر الى تحقق الكف بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك
دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا
يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور
للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم
الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب
المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا له لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة
في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد في القدرة من اثر عقلا والعدم
لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به
والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا
للقدرة باعتبار استمراره وعدم الفعل الحقيقي بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك
لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو
الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ويتجدد بها **اصل** قال السيد رضي
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار
بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة

اختاره

واختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية
في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه
ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه
عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه
الفعل فيها وهو تارك ولبس نهي السيد يتناولها لم يقبل ذلك منه ونفي
الذم عنه وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه النهي صح
وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه يرد للتكرار كقوله
تعالى لا تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك
والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض
لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني
ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال المذكور
ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان
ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز او الاشتراك

لا ان معلهم من حيث ان الاستعمال فى خصوص المعنيين بصير مجازا فلا يتم
لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع فى الكلام
مستعمل يجب بقيمه اعتبار الدوام ويكون ذلك قرينة المجاز ووجب نفى بما يوافقه
يكون تاكيدا فائدة لما ثبت كون النهى للدوام والتكرار وجب القول
بانه للفور لان الدوام يستلزم ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا
والوجه فى ذلك واضح اصل الحق امتناع توجه الامر والنهى الى شئ واحد
ولا نعلم فى ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه
قوم وينبغى تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول
يجوز ذلك فيه بان يامر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله والسجود للشمس والقمر وربما منعه
مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثانى اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد
فان اتحدت بان يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه
فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال ومنعه
بعض المجيزين له نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال فى نفسه لان
معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل
جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهى من الاخرى فهو محل البحث وذلك
كالصلوة فى الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث
كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر

طلب

طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع وتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين
فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع امرين
هذا مامورا به وذلك منهيا عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك
بل الوحدة باقية معها قطعا فالصلوة فى الدار المغصوبة وان تعددت فيها
جهة الامر والنهى لكن المتعلق الذى هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من
حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون
فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهى وهو متحد وقد بينا
امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان
فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون الثانى
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهى اذ لا مانع سواه
اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فى المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما
صار بها متعلقا للامر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق
والجواب عن الاول ان الظاهر فى المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب

و الامر بالمركب امر باجزائه

باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن يمنع كونه محل هذه الدعوى حصول مطلب هام
القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا اعتبار بارادة الخياط فكيف ما اتفقت
وعن الثالث ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون
الذى هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب
بهذا الكون صار هو متعلقا للنهى ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات
باعتبار وجودها فالفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة
وهكذا نقول فى جميع الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما
فى الحقيقة يتعلق به باعتبار الوجود فمتعلق الامر انما هو الفرد الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة
التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على ابطال الى ابينة وجود الكلى الطبيعى وكان الصورة
الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف
ايجاد كلى الصلوة بالجزئى المعين منها فقد اختار ايجاد الكلى الكون بالجزئى المعين
منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضى تعلق الامر به فيجتمع فيه
الامر والنهى وهو شىء واحد قطعا قوله وذلك لا يخرجهما من حقيقتهما الخ
ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوتية والغصبية فمسلم لا يجدى به اذ النزاع
فى اجتماع الحيثيتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على التغاير
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا ارتياب فيها

دو سكة

فى مسكة وبالجملة فالحكم هنا اوضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم
يطلق فى ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا فى دلالة النهى
على فساد المنهى عنه على اقوال ثالثها يدل فى العبادات لا فى المعاملات وهو مختار
جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال الجمهور منهم
ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بل باللغة عليه انه والاقوى عندى
انه يدل فى العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على
اولهما ان النهى يقتضى كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضى كونه
مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهى عنه لا يمكن ان يكون اتيانا بالمامور به ولازم
ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا هذا
ولنا على الثانية انه لو دل لكانت باحدى الثلاث وكلها منتفية اما الاولى
والثانية فظ واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلى او العرفى كما هو معلوم
وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى
عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم البين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة
ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابه
كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها
النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا

مشاويين فعارضا متساقطا فكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل افواته الراجح من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شئ من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشئ عبارة عن
سلب احكامه وليس في لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا يصح
في قول العلماء بالمرسل لعدم الاجماع وعدم الاتفاق في محل النزاع اذ الخلاف — مجردة ص
والتناجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر
على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع
في وقت النداء مثلا وترتب اثره اعنى انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات — مع ص
معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل على وجود
الحكمة المطلوبة ولا يحصل وبما قلناه من ترجيح الاحتجاج على دلالة النهى على
الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على
عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كلها لغة بوجهين — واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر انه [illegible] [illegible] اللغة وحدها
احدهما ان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهى على
الفساد واجيب عنه اولا بانه انما يقتضي دلالته على الفساد انما هو بفهمهم

دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمنا من
عدم التحديد في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته على العبادات لغة
لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما شيدنا له سابقا والوجه الثاني
لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه
والنهى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهى مقتضيا النقيض
الصحة وهو الفساد واجيب اولا بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة
ونقول بمثله في النهى وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر
وثانيا بانا لا نم وجوب احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا
عن تنافي احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي — احسن لحم
الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن
نقول به حجة الشافعي انه لا دلالة له لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا
للتصريح بالصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن
البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب
بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على شئ لا يمنع التصريح بخلافه وان كان
محتملا ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها
وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس من قوله في

فالمثال لو صحت لما قبل تخ ويبين قوله تبارك عند مناقضة ولا ستافا بهذه
بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام منحصر في خبر العباد او هو الذي يشك به واما
فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا انتقلت المكان اضرب
ولو صحت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم

اصل هو ان للعموم في لغة العرب صيغة مختصة وهو اختيار الشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع يخصه اذا
استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم والخصوص ونص
السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر
في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم
حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا
احد ابهم من لفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل
الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كامر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل واجمعين من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتراك
وذلك يقتضي بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ

واللفظ

واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكرار يزيل ما كان يكون من الالتباس متاكدا
عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة
في ذلك تكثير الايضاح وازالة الالتباس واحتج القائلون بالاشتراك بحجتين
الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى
بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة
فيهما وقد سبق نظيره الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو
محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في اللغة واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه
فان تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا
ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص
متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين
ثابت بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم
مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص

منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاصل ان التعليل بالعدد والاطراد يقتضي كونه
حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب عن الاول فانه على الوجه الاول
اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط
اذ من المحتمل ان يكون من مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع
غيره مما يدخل في العموم وهذا الاخير من نظر واما عن الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص مخصص في انها للعموم على ان ظهوره في كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد
بينا قيام الدليل هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن عليه
اصل الجمع المعرف باللام يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من
اصحابنا ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد
به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى
انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ قدس سره بعد ما افاده واختار المحقق والعلامة
وهو الاقرب لنا علم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا
وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والجواب عن الاول

بالمنع

الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان
عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني
فلان عدم الاطراد لا ينافي افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة بالالام
كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما
لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حق انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في
غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شأنها ومن البين ان هذه
الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة
مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه
ليس على حد الصيغ الموضوعة لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة لذا الكشم
في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله
تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم آنفا وحينئذ فاما ان يراد
الوجود الحاصل في جميع الافراد او في بعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تعيينه فلا بد من الكل

الآحاد الى غير ذلك من مواضع استعماله فى الكتاب والسنة فنعين فى هذا
كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من منقدمى
الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال فى آخر هذا المبحث ولو قيل حيثه
اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان القرينة الحالية تدل على الاستغراق
لم يكن ذلك بعيدا **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل بالنظر الى الحكمة
على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر
الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين المجموع فى صلوحه لكل
عدد بدلا كرجل بين الآحاد فى صلوحه لكل واحد فكما ان رجالا ليس للعموم
فيما بيناه وله من الآحاد كذا رجالا للعموم فيما بيناه وله من مراتب العدد ليس
نعم اقل المراتب واجبة الدخول لعلم كونها مرادة ويبقى ما سواها على حكم
الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت
عن حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد
من وافقه من العامة انه يصح اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب
الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب
عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما
ثانيا فبانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفى فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا
وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم

والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعانى المشتركة الا ان اقل المراتب العموم والخصوص باعتبار القطع بارادته الجموع
يصير مستفادا بمعنى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته وكلا
يخرج فى هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا
نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا
دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها كان
الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شئ من
معانيه الا بالقرينة وان استعماله فى جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج حمله
عليه الى الدليل **فائدة** اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها
اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة فى الزائد دون ما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل فى الاطلاق
الحقيقة الثانى قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق
ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عم الاثنان وما فوقهما
جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين
لا على استفادته من الآية فلا دلالة فيه وعن الثانى انا نمنع من ارادتهما فقط
بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه

دليل المجاز وقد دللنا على كونه فيما دون الثلاثة مجازا وعن الثالث انه ليس من
محل النزاع في شيء اذ النزاع في صيغة الجموع لا في ج م ع **اصل** ما وضع
لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر
عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدوم يا ايها
الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب
من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع
قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول
مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى
لارساله الا ان يبلغ احكامه ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاؤها
بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا على
يحتجون اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية
بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي ص فذلك اجماع منهم
على العموم لهم والجواب واما عن الوجه الاول فبالمنع من
انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ
التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض مشافها
وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين
شافههم واما عن الثاني فانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم

اقتصر بكم

تناول

تناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان
الحكم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا
مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني

في جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم في منتهى التخصيص
الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار
المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل
اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لابد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم و
هو الاقرب لنا القطع بقبح نحو قول القائل اكلت كل رمان البستان
وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وكذا قوله اخذت كل ما في
الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة و
كذا قوله كل من دخل دارك فهو حر او فجبا له او كل من جاءك
فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو
وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله
واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في
غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فيجب جواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان تخصيصه واخراج

اللفظ من موضوعه الى غيره فهذا يقتضي امتناع كل تخصيص
الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده
الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز
التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل
القليل مما يتناول الماء والخبز والجواب عن الاول النقض بعدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وهكذا اجاب العلامة
قدس سره في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى نعم يتحقق
في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما هو الحق ويستمعه فلا بد في جوازه من وجود العلاقة
المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء
العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول
العام فهو جزء وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء غير مشروط كما نص عليه المحققون وانما شرط في عكسه   شيخ ص
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وجب فيما
وجد تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد

العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت
ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في
مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو
علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا الكثرة فلا بد   العموم م
في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من
مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك
هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع
من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد
في اللغة لغوا ومنكرا عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان
العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم مضافا الى ذلك
استعادة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان
البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل
للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم بثبوت
صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن
الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في

المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الماء والخبز المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار
ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني
هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله حيزه اللفظي
اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا شكل
المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات
خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من
معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة او
بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا
مجوزيه الى الثلثة والاثنين مبني على ان اقل الجمع ثلثة او اثنان كانهم
جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب
الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها
الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما
فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر
اصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى
وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف
وقوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر
ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه

ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء
او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول
الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل فيها مذاهب
كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض
لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة
ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه
حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو
المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ
الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع
حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه
لم يتغير انما طرأ عدم تناوله للغير والثاني انه يسبق الى الفهم
اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن
الاول ان تناوله له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعد
التخصيص يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
لو اعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله
لما يتناوله وجوابان كون اللفظ حقيقة قبل ليس باعتبار

للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة
بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي تناوله الباقي ولا بعض
منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة
والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام
في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع
من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم
وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة
وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم
بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد
وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه سبق المعنى هو
العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لا يحصل الا بمعونة القرينة وهو
معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان
الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لبعضه فكان مجازا ولا يذهب
عليك ان منشا الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ
العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء من

المنقطع

في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل
بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل
يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة و
اكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا
العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان الف سنة الا خمسين
عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاول فاجماعي واما
الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان
ان كل واحد من المذكورات تقييد بقيد هو كالجزء له وقد صار
بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بعينه لما نقلت عنه
ومعنى لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والجواب وان وجب الفرق فظ فان الواو
في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع
لفظ واحد وكذا الالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا
ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد
من غير تجوز ونقل من معنى الى معنى آخر فلا يقال ان مسلم
للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة
الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام

امد لوله لان الاخراج منه وقع سابقا على الاسناد والحكم
وانت خبير بان لا شي مما ذكرنا في هذه الصور الثلثة
متحقق في العام المخصوص فهو باشتمال بين اللفظ العام
وجميع المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المعرف الارادة
الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد
وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات اصل
الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في
محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا مط ولا اعرف في ذلك
من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما
يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مط ومنهم من
فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين
المتصل والمنفصل فالاول حجة الثاني ولا حاجة الى التعرض
لبيانها فانه تطويل بلا طائل انها في غاية الضعف والسقوط
وذهب بعض الى انه حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على
الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري
فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك
اكرام غيره من غير مخرج عن الخطاب عند اهل العرف عاصيا ومذموما
العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المط

احتج

احتج منكر الحجية مط بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ
هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازات
واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ
مجملا فيها فلا يحمل على شي منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص حتى
فلا يكون حجة في شي منها ومن هنا ظهر حجة المفصل فان
المجازات عنده انما تتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في
الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما
لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكره
صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها
اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما
في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من
الدليل يعينه ايضا لافادة كون التخصيص قرينة ظاهرة في
ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض
انتفاء الدلالة على المراد هاهنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على
ذلك البعض ويسقط ما ذكروه هذا مع ان الحجة غير وافية
بدفع القول بالحجية في اقل الجمع اذ لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز

التجويز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعاً به على
كل تقدير ونمنع الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم
يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق على شمول
الظهور بالنسبة الى العموم لا تعيين فيها واحتج الذاهب الى الحجية في
اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل
على وجوب الحمل على ما بقي اصل ذهب العلامة في التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص
واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يحصل في الطلب وحكى
فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم
في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب ومصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين
قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعاً وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي البحث
بحيث يغلب معه الظن بعدم التخصيص وقال بعض انه لا يكفي ذلك
بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود بين الفقهاء
لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين باختياره لكنه ضعيف وربما

يستقصى

قيل ان

قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص
يجب اعتقاد عمومه جزماً ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك و
الا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره هذا
الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء انما هو قول يصدر عن غباوة
واستمرار في العناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه
لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب
التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك
في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض لاحتمال المعارض راجحاً فان
الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن
الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع
ايضاً حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته
مساوياً لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث
والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه
مما لا سبيل اليه غالباً اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل
على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
واحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة

ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى
بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه
ليس بواجب اتفاقا فالعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على
ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته
وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح
في موافقته هذا القائل ثم والجواب الفرق بين العام والحقيقة
فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على
العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه
ان كانت المسئلة مما كثر فيها البحث ولم يطلع على المخصص فالعادة
قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا
وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه
ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه
به فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه
اجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم
بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكررت فيها
البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه الاول
الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا

سوا كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال
وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثنا
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالحال في
الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات
بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول
ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه
الى الجميع وفسره بعضهم بكل ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال
آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا
ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان
موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل
حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في الاستعمال للاستثناء في الاخراج من
الجميع فانه مجاز على القول الثاني حقيقة عند اول هذين
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا لا يرجع حاصله الى
القرينة على العرف واختاره العلامة في التهذيب ولكن بعيد
لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع انه هو فيما عري
عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من العود الى

لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو
حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا
كقول المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه
بلفظ الاشتراك في الاثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على
ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب
جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب
تجويز رجوعه الى الجميع كما قال الشافعي وتجويز رجوعه
الى ما يليه على كما قال ابو حنيفة ولا يقطع ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع
الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب
الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة
لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يجوز ان يقال
نعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له
في الحكم المطلوب كما هو الظاهر لا يحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو في تخصيص
ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها
كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق
المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان
تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة

متصورة

متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور
المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو
لا لبس فيه اصلا وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات
اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين
اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها
معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم
الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر
فيه والموضوع له خاصا ومن القسم الاول من هذين المشتقات
فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله
وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له
في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا
موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع
لهذا المفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ
للمعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكم
بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد
واحد مما يشار اليه بل البتة اطلاقه من القصد لخصوصية معينة

فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز حينئذ و
هكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها
موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من
خصوصياتها فمن والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء
والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي
معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احدهما عام
ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الجزئية
فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة الحدث الذي دلت عليه والى فاعل بخصوصها واما الخاص
فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فقلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف
منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد
علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فانه من قبيل
المشتقات والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء
الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بان يكون
كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو لا [illegible]
يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا
التقدير اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتج في

افعال م

المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من
الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس في ذلك من الاشتراك
في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا
فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد
لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج لتعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا
يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء
نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا
للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا حينئذ
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى الاخر فحكمه
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا لان
لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين
ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة كذلك مع كون
الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه واحتج المرتضى
بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي

فيما سبق م

الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من
الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في المعنيين
المختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه متجوز بها في احدهما
انها حقيقة فيهما والخلاف فانه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما
اخرى وانما يدعي من خص باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدليل عاد
فلدلالة دلت ومن ادعى عوده اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة
وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر
على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا للرجوع
الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما
فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة الثالث
لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما
او الى واحدة منها لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما
وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد
دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع
على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها

فوجب مع

فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف
فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا
قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكواتي قائما
او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل
فيه والمتعلق بجميع ما عدده من الافعال كما يحتمل ان يكون التعلق
بما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل
فيما عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب
في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي
بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما
ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان
يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع
للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل
الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل
دون ما تقدم وانما نعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل
والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام
بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك

بل المقتضى اى لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفته
ماهو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من
الاسباب المقتضية له واما عن الثانى فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة فى القدر لا على الاشتراك
لجواز كونه موضوعا بوضع واحد كما قلنا ولا بد فى الاشتراك من وضعين موضوعلمه
واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تخصيصه بالجميع
او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضى المصير الى الاشتراك بل يتردد
الامر بينه وبين الامر ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع
فبانه قياس فى اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه
مما قلناه حجتنا القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان
الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى فى اية
القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها
ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة فى حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين
قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها بالاجماع فكذا ما هو بحكمها وثالثها ان
الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا تعود الى جميعها بلا خلاف

فكل

فكذا الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير
مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل
والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم
لما لم يكن تناولها للبعض اولى من تناولها الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا
فلا يبعد منهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره
بعدها ان يكتفوا بذكره بعد الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو
كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا
ترى انه لو قيل فى اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان مستقبحا
مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط
او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فادام متصلا
لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر فى جميعها والجواب
عن الاول المنع من ثبوت الحكم فى الاصل بل هو محتمل كما قلنا فى الاستثناء
ولو سلم فهو قياس فى اللغة وعن الثانى انه قياس كالاول وعن الثالث فى اللغة م
بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان

استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة
لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشيئة في الماضي فيقول
القائل حججت وغزوت ان شاء الله وانما ادخلت المشيئة في
كل هذه المواضع لتقف الكلام على المقصود والمعنى لا غير فان
قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة في اكثر من جملة توقف حكم الجميع ولم
يحتمل التعليق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع
يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما
يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده الى الجميع
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه
للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان تشبه بالجمع المنكر فانه صالح
للجميع ومع ذلك لا نظر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا فليس
ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا للارادة
البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد
اراد كل من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء
كل جملة فتخصصه بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من
التطويل بذكر عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة

فقط

فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن
السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام او عدم الفراغ عنه
بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما
هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتمييز حكم ما يصح لحوقه
بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان
كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر احتج من خصه
بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله
على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل
به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في
باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني
ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل لما علق بغيره فمتى علقناه بما يليه استقل
وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته
واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل
على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما
خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها

ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان
اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر
كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد والنحويون
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب نص سيبويه عليه
وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما
يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا
ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون
ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من
حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض
من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذا الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء
وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول وكل
انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام والاصل الحقيقة فلجهة صحة لكن تعليله بمخالفة
الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه قبل الحكم

والاستاد

والاستاد كما هو راي محقق المتاخرين فظاهر وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن
الباقي فلا اسمان مفرد ومركب واما على القول بان
المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والا استثناء
قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق ان م
بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله
العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذر يتحتمه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير
الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد منه ولا يوجب الريب
بعد تمييز شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع
به فتعليل ترك العمل بالاصل لدفع محذور الهذر يترفض
بل غفلة وذهول لان دفع الكلام لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل لبطل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع
عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبداهة
منادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني
القاعدة او استصحاب ~~مخالفا لهذا الاصل يعني~~ لها
هذه الاكثار فتوجه المنع البطلان الاتفاق واقع

على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شا
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن
الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال
ارادة غيره ولو كان صدر اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له
ووجب رده فيتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجديهم
مصير فتح مخرجه المعنوية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة
اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان المريد
العدول عن الظاهر ياتي بدليله في حالة تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق
بتخصيص الاخيرة كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الخطاب فقط م
واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة محققا للنزاع
على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعليق بالباقي بالاصل
الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا القول من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بما تدبر
في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب

اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان
اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك
فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه
اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه وفي افعا
محله غير مستقل بمعنا اليه كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة
في الندب وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج
الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل
على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب
وعند بعض الاصوليين الا القول بالاشتراك في الوقف انما
هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب
بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي
ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا لانا لا نعلم قصد المتكلم الكل
او الاخيرة وحدها لكن نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل
حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة
على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا
عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما
ويلزم من قال بالاخيرة ان يكون المتكلم بارادته الجميع الباقي مجوزا باختصاص م
ومستعملا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا لبعدها علت

من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل كلام ورد في
الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة
فقط على انه لو قلبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج
من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة في تحققها نظر وفيه منع
من ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل ليست على الاطلاق بل لها شرايط وهي ههنا مفقودة
والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي
عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول بانا العود الى الجميع
عندنا وعند السيد المرتضى رضي الله عنه محتمل لا واجب واما
قوله لو جاز مع افادته واستقلاله لزم حفظ البطلان لان ما يستقل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا والجواز لا يجوز ان يتعلق
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجايز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع ولذا لم يكون الا انه ما قال علم
الهدى رضي الله عنه مشير الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها في
هذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير
الدليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف
في ذلك كما تذهب نحن اليه لانه بني دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو

جايز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم
يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن
الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز
القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه
مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم
اضماره قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من
واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو
العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها معنى
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المختار سلمنا
لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على معمول واحد فانهم لم
ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر بعضهم الاستبعاد انهم حملوها
على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزه في العلل الشرعية
الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما علامات اي م
وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع بمشهود
وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كانا مقتضاها

واحدا كما اعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت
الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل و
نصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض متاخري
المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى
توهم تواردا المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل
عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه
من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشي الواحد بامرين متضادين
نحو هذا حلو حامض فلا يخلو اما ان يجوز خلوهما عن الضمير او ينتفي
اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر
او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل
واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه
الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم انه نقل عن
سيبويه قام زيد وقعد عمرو الظريفان ان العامل في الصفة هو
العامل في الموصوف الذي ذهب عليك ان هذا الحكم المنقول
عن سيبويه هنا مخالف لما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رضي عن الخليل وسيبويه ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف

وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء
انما يوجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم لان تعليقه
بالامرين يقتضي لغائه وانتفاء فائدته فان القائل اذا
قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم
من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما
يرجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع
استثناها من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى
العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه عنها مثل ما ادخل ولم
يفد نا غير ما استفدناه بقوله على العشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما
لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار بالثمانية
الى تسعة فيفيد وذلك ظ وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل
عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هذا الا عين
المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية
بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة فاذا عرفت هذا
كله فاعلم ان حكم عن الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة
وجوابا غير ان بعض من قال بعوده الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود

الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت
اذا امعنت النظر في الحج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتبين المختار منها عن الضعيف اصل ذهب
جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض
ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في
النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكاره نفسه وهو قول جماعة
العامة واختاره هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب
وهو مذهب المرتضى به ايضا وله امثلة منها قوله تعالى و
المطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير يرجع للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات و
البائنات وعلى الثالث متوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في
كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان
اللفظ العام حقيقة في العموم واستعماله في الخصوص مجاز
كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء
المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان سلوكه
به على سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معنا

الحقيقي

الحقيقي بضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ
قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له
واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر
هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح
والظ انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني
المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته
مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام
ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ابلغ مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني
متعددا قلت الظ ان هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع
ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان مجازيا
مغني له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص العام
لكونه مرادا به خلاف ظ المرجع وحقيقته وذلك خلاف
والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته
مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما
قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير
في الاية ح وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها ولما مع التخصيص

فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص حجة من الاضمار فضعف
ظ بعدم ما قررناه ان لا حاجة اضمار البعض بل يتجوز
بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز
فالظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص
احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له
يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بط وجوابه منع
المخالفة مط كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام
شايع وحجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص
الضمير العايد في الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ
مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
صيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع
من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي
الاصل اعني المطابقة للمرجع العام يستلزم تخصيص المرجع
لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي
القرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به و
بقاء المرجع على حالته في العموم ولما لم يكن ثمة وجه يرجح
لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف اصل لا ريب

في جواز

في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما
هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه
وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به
جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما تقدم على
العام لكونه دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك الخصوص
ذلك الخاص والارجحية للاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا
كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم
خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب
منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من
دلالة مفهوم المخالفة مط بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم
التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد تخصيص وشيوع العمومات اصل لا خلاف في
جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر واما
تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقوى جوازه
مط وبه قال العلامة ره وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن
الشيخ وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد المرتضى ره
فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع
لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل

فاجاز ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصل كان
او منفصل وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان
قطعيا او ظنيا وتوقف بعض والبيهقي المحقق لكن بناه على
منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل
به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا
فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع
بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فيلغى والثاني انه لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص
الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهي
قائم بالنسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه
دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا
فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني بتقرير
آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة

وخاص

وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا
فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه
هو الفارق بين النسخ والتخصيص اهون من النسخ ولا يلزم
من تاثير الشيء الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة
المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان
يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعي على تخصيصه فيصير مجازا او عند الفرقة الثانية بان
يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل
والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان
نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا ثم
الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص
يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف
بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض
فوجب التوقف والجواب بمنع الحرمان في اعتباره جمعا بين
الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من
الابطال بهذا دفع ما قاله المحقق هنا بعلم ما ذكره في محله في
بحث الاخبار انشاء الله تعالى فصل في بناء العام على الخاص اذا ورد عام

وهو التخصيص
على ان التخصيص

وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما
مقترنين ام لا والثاني اما يتقدم العام او الخاص فهذه اربعة
اقسام الاول ان يعلم الاقتران ويجب ح بناء العام على الخاص
بلا خلاف بينا الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان
قبله بني على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا
وبيانا له كالاول وهو الحق ومن لم يجوزه بين قائل بان يكون
ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل
ومبني [illegible] له وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل
وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان
العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر المحققين
وقال قوم انه يكون نسخا للخاص ح وعزي الى الشيخ و
هو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم ابن زهرة
لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
والعمل بالخاص فانما يقتضي دفع دلالة العام على بعض
جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذلك الحكم
فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر

عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في
الازمان فليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في
ازمان الخاص فضعيف لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى
التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ
التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص
كما مر حجة القول بالنسخ بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال
اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل
زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا
اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال
لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات
وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها المانع من التناقض
بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن
فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة الى
النسخ ورفع التخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من
الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام لكونه

بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته و
يتاخر وصف كونه بيانا ولا نقض فيه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق عند نقل القول بالنسخ هنا من الشيخ علله بانه لا
يجوز تاخير البيان كما قرر بعينه عدم جواز اخلاء العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم
ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان
والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان
وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم
يتعرض السيد ان هناك للاحتجاج على ما صار اليه ولعله ترك
احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج
الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل
بالخاص ومما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ح فان
كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام يكون ص
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا فعلى
الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا

فقد

فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون ناسخا مخصصا وبين ان يكون ص
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال
هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق نعم جهل الحال
لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على
وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصح
احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يق هذا معارض
بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص
قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال
فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو
التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه جواز التخصيص على كل حال
فانا اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا
يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير الخاص
عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص
حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه
لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب
الحكم بالتخصيص ولو سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال

مخصصا اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فلتخصيص الذي توقف به انما عداه من الصور ظاهر من هذا الشرح وح فلا وجه لتخصيل التوقف في تقديم الخاص بقوله مطلق التردد بين ما ذكر من الامور بل تستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان امر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عند ذكره احتمال لجهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدها او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه والتاريخ تقديمه في اخبار الاحاد لا فائدة فيها لا ينتهي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقط عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الغرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدها انتهى كلامه

تقديمه

وما ذهب اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا ان ظاهر ان الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر الاشتراك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني فاذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان

المطلب الرابع

بقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كا
فرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك
حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف
نحو اكرم هاشميا واكرم هاشميا عالما فاوح فاما ان يتحد
موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة فان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق
لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر
المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا
اما يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم وهو ضعيف
حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني
كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن
احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة
الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين
فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط

ان التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار
الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع حاصله الى ان
ح على المقيد يقتضي يقين البراءة للخروج عن العهدة بخلاف
ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذ
بعضهم دليلا على الحكم به مستبدا مع الدليل الاخر من غير تعرض
للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من
التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد
كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه
بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح
بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص في المعنى يسمى تقييدا
اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان
للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج
الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق
ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه
وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على المقيد
خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة
القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا

قبله وما ذكروه انما يتم لو وجب حصولهما قبل وليس الامر
كذلك وسيأتى لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثانى ان يتحد
موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول فى كفارة
الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يفيد
الاستغراق كما فى اشتراء اللحم فلا يجزى عتاق المكاتب اصلا الثالث
ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة فى كفارة الظهار وتقييدها
فى كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضى
له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه
وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير
اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا
ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه
واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان المختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح
للمفعول فينتفى الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو
الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى وكما فى
مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب
زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالخصوص المجهول

تعتق

نحو قوله

نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضى الله
عنه وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهى قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد
وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلافه وهو فى
الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه فظاهر استعماله فلا
اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشىء عما
كان متصلا به فهو ظاهر فينتفى الاجمال واحتج السيد بان
اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان انتهائها
بعضها فيقولون غمست يدى فى الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدى وانما اعطى بانامله
وكذلك كتبت بيدى وانما كتبت باصابعه قال وليس
يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على

ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو
احتج معتبر والقطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على
الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا
ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية
كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد
في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي
الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا بينا ان القطع
ظ في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله ص لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا
وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا ذا حكم اكثر من

فهو مجمل والحق انه لا اجمال مط وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت
كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان
معنا لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن ح
باختيار فوات الشرط والجزء وقد اخبر الشارع به
فتعين للارادة فلا اجمال فان لم يثبت له حقيقة شرعية
كما هو الظ وقد عرفت فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان
مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا
ولا اجمال ولو فرض انتفائه ايض فالظ انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة و
كان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يق هذا اثبات اللغة بالترجيح
وهو بط لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد
المجازات بكثرة التعارف ولذلك يق فهو كالعدم اذا
كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف
فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا
بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان
كان فانما هو باعتبار اختلاف فهم في انه ظ في الصحة او في

صح

الكال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده
لا عنده انه متردد بينهما هو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظ
عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء
ثم بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربية الى نفي القران
محتمل المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي يمكن بفوات شرطه او
جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هنا اجمال
وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه في
هو ظ اما اذا كان لحكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما
اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا
نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف
الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فيه وخالف
البعض والحق الاول لنا ان من استقراء كلام العرب علم
ان مرادهم في مثله حيث يطلقونها انما هو تحريم الفعل المقصود
من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او
الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو
متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال

كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر بقدرها فتعين
اضمار البعض ولا دليل على خصوصية متى فلا دلالة على البعض
المراد عنه واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم
وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف
على ارادة المقصود من مثله . المبين نقيض المجمل فهو متضح
الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة
الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون
قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض
الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يصار اليه فالقول من الله و
الرسول م وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الخ الا
فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في
اظهر الوجهين وبقوله م فيما سقت السماء العشرة فانه بيان
لمقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول كصلوته
فانه بيان لقوله واقيموا الصلوة وحجه فانه بيان لقوله
ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة
من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي و خذوا
عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت
الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يفعل غيره عند

غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره
عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاختلاف بين
اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة
واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله عنه فقال
الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه
الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان
الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل
بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير
بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال
التي ذكرناها وغيرها قولا اخر وهو جواز تاخير بيان ما ليس
له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق
والمنسوخ فيجوز تاخيرها التفصيلي لا الاجمالي بان يقول له
وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين
قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان
السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج
ان الاجماع من الكل واقع على انه يحسن منه تاخير بيان مدة

الفعل

الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد كل هذا من تجويز
العلامة ره عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على
وجوب الاقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة
لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في
مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال [illegible] جعله
كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظ
عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام في عدم
تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعد
الوجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيها المنع لكل
ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع
بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا
الوجهين وستراه وكان العلامة ره لم يعط الحجة حق النظر
والتبيين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول
الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى تخيل
الخصم من قبح الخطاب بعد على ما ستسمعه وسنبين ضعفه
ولا يمنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم
المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم

وما يحصه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك
تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز
تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية
من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف
المراد منهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي
لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم
ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك
اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فنعلم
من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رضي الله عنه على جواز
تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرنا وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه
مصلحة وبتقديره يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه
قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى
منهم غير محققة لانا لا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض
عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك
فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وان اكتب لك تذكرة
لتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره اسلمها اليك عند توجهك
او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقداره على

الفعل

الفعل والاخلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب
قادرا ولا على سائر وجوه التمكن ككون العلم بصفة الفعل
هذا الحصر كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهب وهو
جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير
بيان العام المخصوص بوجوه الثلثة الاول ان العام لفظ
موضوع للحقيقة والمجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب انه متجوز باللفظ
ولا اشكال انه قبح ذلك العلة في قبح الخطاب اريد به
غير ما وضع له من غير دلالة فالدلالة الذي يدل على ذلك انه
لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد
والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد
الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك و
المعنى ما بينت الحقيقة من غيرها الا ان الحقيقة تستعمل بلا دليل
والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا
هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه
ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا باللفظ ما هو حقيقة فيه

له وكذلك اذا قال عندي نحن فانما استعمل اللفظ الموضوع
في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس وكان مستعملا اللفظ
العموم وهو يريد الخصوص الا اذا اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم
يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي اذ
يكون المخاطب قد دل على الشي بخلاف ما هو لان لفظ العموم مع
تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به [illegible] من ان
يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا والا ما الدلالة
فيه او يكون قد دل به على العموم فان قيل انما يتفرع كونه دالا
عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في
دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل الشي
يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما
يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف
من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز
فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
وسيبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا ويكون
وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق

بين قولك

بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه
الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط
وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يتوقف عن
[illegible] احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص
فيحمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم فقد
صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على
اقبح الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى سابقا
في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا [illegible] الا ما لا بد من زيادة
التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ واما
تقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية
يقتضي ارتفاعه حتى اذا جاء ذلك الوقت ما يعلم فيه الغاية
على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله
دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من
كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض
نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ
الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب
على المراد ومن هنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى [illegible]

المنع في النسخ ايضا كما حكينا عن العلامة مقامه وفصل لعقتران
بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة و
جعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال
قد اجمعنا على انه نعم يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المأمور
به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا
بالخطاب لانه اذا قال صلوا وادعى بل الى غاية معينة فانتهائها
اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده
ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب القائلين بمنع جواز
تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي
بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد
بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان
قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان
لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذا الحال الى بيان صفة
ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في
منعكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب
لا الامر يرجع الى انه علة المكلف في الفعل فان كنتم انما
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل

فانتم

فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير
قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن
من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر
يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان الخطاب لا بد ان
يكون له طريقا الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة
الفعل وغايته لانهما من جملة المراد وقد اجزتم تاخير
بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل الآن
يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون
بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى انه احد العلة نقض
منكم بهذه الاعتبارات كلها هذه هو عبارته بعينها وانما
نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام لرد عليه فنحن
نقيد عليه كلامه ههنا ونقض استدلاله بعينه بما نقض
به دليل خصمه غير محتاجين الى تتمة التقرير فان مواضع
الاشتباه على مزاهبها لا تكاد لا يخفى على المتامل طريق نقضها و
وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل
تحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى
الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة
والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها

عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم نتنقل على المنع منه بحسب
من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء
بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع فان الاغراء انما يحصل
حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما نحن فيه
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه فان قولهم
الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فقد وقت
القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا ويدل على هذا
انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز
بحيث لا يخرج به الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب
الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم
القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد
النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه
المحذور الذي نظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل اما
على انهم قد حكموا بجواز استماع العام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في
ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد المحقق
والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل
السمعي من دون اسماع المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص

مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم للاقتضى المنع هناك
ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على حقيقته
كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه
لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي
ان هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يوقف
عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع ان التجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من
السيد ره انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا
ولم يلتفت بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمه
ان يقولهم اذا جوزتم ان يخاطب بالرجوع الى الاصول في معرفة
المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قال يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد
في الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين
قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا
خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها في معرفة
المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد

وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل وبما هو
باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير
تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا
الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال
من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان
فلا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قال
هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فجرى
مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا
ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان
يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذا اذا كان الانسان
في الرجوع الى الاصل لانه متمكن قادر على ان يعرف البيان الى الخطاب
فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول وهذا كلام لست
شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون
موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فالذي
يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول
فان قلت يتوقف على اعتقاده احد الامرين بعينه ويعتقد انه
يتناول العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين

ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين
في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن
العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان
هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير
دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيتم الاشكال عن قبحه فان
قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن
الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل من مثل ذلك في موضع النزاع
ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير
القرينة عن حال الخطاب مستشهدا بما ذكره من الوجوه
الثلاثة فانه يتوجه عليه انا لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي
في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز
لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام والوجوه التي استشهد بها
فلا دلالة فيها الان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو التاخير
عن الفعل المهدد عليه مقارنة للخطاب فلا بد من اقتران
البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنة
قرينة اللفظ فالقبح الناشئ من تاخير القرينة حينئذ انما هو
باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد الظاهر حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا

اد الوجه الثانی ان فرض وقت الحاجة حين يتأخر ابتغاء
قبح التأخير فيه ممنوع ان فرض مقارنا للخطاب سلمنا ولا يجدي
والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الالفاظ
فليس لها وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب بقضاء العرف بذلك فيها طبع أنت تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد ههنا حال العدول عن موضعها
تصيرها كذبا على ما هو المحقق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج
وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق ظهر الجواب عن الثاني فانا
لا نسلم انه بالتأخير يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله
لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا نعم ولكن لا بد من بيان محل
التجوز فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانا المدعي وان كان
ما بينه وبين وقت الحاجة فسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب
بلفظ الخ من انه يكون دل به على الخصوص آه قلنا هو لم يدل
فقط على الخصوص آه بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك
بحيث لا يستقل واحد منها بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته
للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا
اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي
قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا

ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال العرض التجوز فيحمل
اللفظ على الحقيقة ان لم تكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز
اي بعد في هذا التأخير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب
لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلام واحد فاذا
انقطع لا يتجه للسامع الحكم مع ارادة شيء من اللفظ عند
انتفائه بين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
نعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضي زمان ما
واختلاف بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل النافي وهذا
يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع
قياسه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه وبعده
كما يقول هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لتمام
الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت
الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن
لا نجوز التأخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء الذي يعقل
فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من الاقتران
بيان المجاز فيها لما بيناه واما الجواب الثالث فواضح لا يكاد
يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي
مثله في العام انه غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر

ولانه خروج عن القول بكونه موضوعا للعام وما ذكره
من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما
قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن
المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبعدمها يكون
للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم
فان الخصوص متيقن الارادة على كل المطلب الاول في الاجماع
الاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى
فاجمعوا امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى
الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من هذه الامة في
الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه
والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم
انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث
حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه
شاذ وحجته ركيكة واهيته حرى بالاعراض عنها اجدر بالاضراب
الاضراب عن حكايتها والجواب عنها ابق وقد وقع الاختلاف
بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم شاؤا
لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا تجدى طائلا ونحن

ان يقف

ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثيرة
فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق
مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام
معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة
على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على
قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما
هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار
المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا
فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث
هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا
اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه
لكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا
يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع
بخروجه عنهم ومن ههنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على
العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب
قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في

اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا يفتقر
اذا من يحكم فيه على الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب
مع جهالة نسب البعض الى العلم القطعي بدخول الامام في جملتهم
هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب
عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم
به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق
الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم
الشهيد في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى
الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة عم لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة
اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى
المصطلح المقرر في الاصول من غير قرينة مع ما فيه من
الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر
بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الضعف من ان يبين
وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد تناولها يد
التاويل بالجملة وقد الاعتراف بالخطا في كثير من المواضع اخف من ارتكاب

ولعل هذا منهما واذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى الحق
امتناع الاطلاع على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه
من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا
بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى
نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم
فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان
السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان العلم
باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع و
الى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل و
اعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و
تظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير
بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان
الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن

عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم من
طريق النقل كما صرح به قوله آخرا علمنا وجدانا حصول الاتفاق
وتظافر الاخبار بالثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى
جماعة من الاصحاب ولم نعلم لهم مخالفا فليس اجماعا قطعا و
خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ح ومع عدم
العين لا نعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان
الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم
متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان
العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله الحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله
في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى و
الضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها
قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة بعده واكثر

ما يوجد

ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ
كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية التي الفه في
دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما
مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته
قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي تنبهت له و
تخصصه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد
في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح
ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت
على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد
ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء
المتقدمين **اصل** اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجا منها
فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف و
مثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل بمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت

فيتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل بفسخه بها
كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه
يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على
التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه
ثم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد
مجانا والثالث فسخ النكاح لبعض العيوب لانه وافق
في كل مسئلة مذهبا ومذهبنا التفصيل جيد على اصولهم لانه
في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا
مانع سواه مجاز والحجة على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما
منهم والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بعيدة الصفة
فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اصل
اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من
الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان بين المسئلتين علاقة
بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل
كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث

اصل

اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي
قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن
بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي
على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين
قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله
واضح اصل اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين
معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى
الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على
قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل
قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير العمل بايهما
شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا
القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال ويشكل هذا
بمثل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة
توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو
تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا
جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدم

الامامية

الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الخلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا دليل حجية خبر الواحد كما ستعرف بيننا وله عموم فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين ايضا فقد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باصح الطرق المفيد للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان حصوله من قبيل اخباره ليكون حجة وجب البيان تحرزا عن التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والفرض استنادها الى الظن فتركه البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت

لم عند

لم عندنا لتحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه واسبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين الاجماعين منقولين وبين اجماع وخبر واحد فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منهما والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدي لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يترجح عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلام على تعيين المراد ومن هذا شانه لا يعتد بما يحكيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك فلا حجة عليه في الاعتقاد به وذلك ظ المطلب الرابع في الاخبار اصل

ينقسم الخبر الى متواتر وآحاد والمتواتر هو خبر جماعة يفيد
بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة
بما يحكى من خلاف بعض زنادقة الملل الفاسدة في ذلك فانا
نجد وجدانا ضروريا انا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية
والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وذلك ليس الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه تشكيكات
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة
اذ ليس في كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب
من الآحاد بل هو نفسها فانا نفرض كذب كل واحد فقد كذب
الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي
بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا
ومنها ان اجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد ممتنع
عادة ومنها ان حصوله العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين
اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه
لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما سلمتم وبين
العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا
وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا

بينهما

بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري
يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لخلافنا وكل هذه الوجوه
مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهو كشبه
السوفسطائية لا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن
الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو بخلافها والعسكر يخالف من الاشخاص في هو
تغلب ويفتح البلاد بخلاف كل شخص على انفراده وعن الثاني
ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع
على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة و
وجود العادة هناك وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر
النقيضين ممتنع عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجد بين
العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استئناس العقل
باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول

ان يبلغوا في الكثرة حدا لم يشع معه في العادة تواطؤهم
على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل
حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين و
الواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول و
الآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران
الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة
تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة
او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد
المرتضى ره وهو جيد وحكاه عن جماعة من الجمهور بناء
عليه قال اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى
العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة و النقصان
بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط
لئلا يقول لنا اي فرق بين الخبر بالبلدان والاخبار الواردة بمعجزات
النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق بين الخبر بالنص
الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم
ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان
وقد اشترط ههنا بعض الناس شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي

بالاضراب

بالاضراب عنها اولى **فائدة** قد يتكثر الاخبار في الواقعة وتختلف
لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر
من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين ع في حروبه من
قتل في غزاة بدر كذا وفعل في احد كذا الى غير ذلك فانه
يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان
كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل**
خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان كثرت
رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده
بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت
اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له
مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت
مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك
الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
وربما لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يرد
من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن بل عادة فانا
نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب وانه يعتبر

بناء فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم
به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله عادته
بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم
بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا
حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان
ذلك جائز والتالي باطل لان المعلومين واقعان في الواقع
والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه
لو حصل به العلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد و
هو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع
من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فان التخلف عن العلم
واما عن الثاني فلانا نمنع ان حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في
نقيضها عادة واما عن الثالث فبالالتزام التخطئة ومع ولو
لم يخالفه بالاجتهاد الا انه لا يقع في الشرعيات والاجماع
المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل وما عري من خبر
الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا
نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره
عن ابن قبة وبعض جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو
بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا اختلاف بين الاصحاب

فذهب

فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم
بن زهرة وابن براج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور
المتأخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه
الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم
وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم
حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه
باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق
هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض
من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل
ولينذر كل واحد قومهم او ولينذر بعض الذي
يحصل به التواتر كل واحد من القوم انما يؤدي هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرنا
دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب
الحذر وليس في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل
على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله يوجب المصير
الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد

بينا فيما سبق ان لا معنى لعنوان الحذر او ندبة لانه ان حصل
المقتضي له وجب الا لا يحسن وطلبه بدليل على حسنه ولا يحسن
الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع
الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب
المجازات الى الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب
المجازات في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار
لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو
التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره
الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في
الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة
احكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب
تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله فاذا نهضت الاية
بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالامر فيما سواهما سهل
اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء على انه يمكن ادعاء الدلالة على
القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في
الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها
موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف

بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمان الرسول صلى الله عليه وآله
على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه
اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم
النقل عنه ولو ثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق
وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من
الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة
مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من
جملة الظواهر التي يجب العمل بها الثالث اطباق قدماء
الاصحاب الذين عاصروا الائمة واخذوا عنهم او قاربوا
عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال
الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة و
الضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار و
في زمان امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك
او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة حديث يضاده مع
كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما

الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين
وفروعها الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم
والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقاه على
قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق
في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة ع مقتصرا عليه
فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا
طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في
اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فسلم لخصمهم منهم الدعوى
في ذلك وهذه سجيتهم من زمان النبي ص الى زمان الائمة ع
فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرءوا من العامل
وهوافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل
عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي
لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد قال المحقق وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان العلم القطعي بالاحكام التي
لم نعلمها بالضرورة من الدين او مذهب اهل البيت ع في نحو زماننا

مستند

مستند قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد
السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير
جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير
الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب
العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض
بان الظن اذا كان لجهات متعددة تتفاوت بالقوة و
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا
ريب ان كثيرا من الاخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا
لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد دعوى
ظنا اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او
بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها
الفتوى والاقرار ونحوهما كما اشار اليه المرتضى ره في معنى
الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض
فيه كون التكليف منوطا بالواقع والحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح

خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلاف ظاهره سلمنا ولكن ذلك
ظن مخصوص نفوه من قبيل الشهادة لا بعد لعنه الجعفرية لا
بدليل انا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب فان ثبوت
حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وح عن الجايز ان يكون قد اقترن ببعض
تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع
علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على
الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه
ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في
التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر
الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما
ذكرناه في ذلك الكتاب بحجية القول الاخر عموم قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم فانه نهى من اتباع الظن وقوله تعالى

ان

ان يتبعون

ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو
ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم
دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رض في جواب المسائل
التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء
خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل
في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملاؤا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور
مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة
وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد
انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر
لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما
ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط

لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين
بان الامامية قد دفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد
من الصحابة المتأخرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج
عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه الا
لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه
سوى الرضا عن تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن
الاحتجاج بالايات ان العام مخصص والمطلق مقيد بالدليل
وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق
في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها
للكفار على ما كانوا يعتقدونه وايات النهي محتملة لذلك ايضا
ولغيره مما بينا في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع
النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة
وقد وجد ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة
لما صرنا اليه والى اجماع او ضرورة يقتضي عدم اشتراكنا معهم في
التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا
وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى رض في جواب اولا
الكلام المتقدم بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير
حاصل لنا الان قطعا فاعتمادنا في الحكم ببطلانه على نقله لا نقيض

لغرضنا

لغرضنا انه لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا
وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عنده ومعلوم ان
تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل
بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره ومن قبله
من زمن ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم
عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية
لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع الى ائمتهم ع فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من
خبر الواحد كما صنع مخالفوهم فلم يؤثروه على العلم وقد
اورد السيد ره على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا
لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي
شيء تعولون في الفقه كله واجاب عنهم بما حاصله ان
معظم الفقه يعلم بالظاهر من مذاهب ائمتنا ع فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه
على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان الحكم ما يقع
فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع
باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا
مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين والا

ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية
امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم
مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه انفا
فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في
الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه
واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على
قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة
البحث عن قيام مرجح على العمل بخبر الواحد وقد صرح السيد انه
قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلوم مقطوع على صحتها اما بالتواتر وبامارة
وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه
الى الاصحاب وما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه يجب
يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من
كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
وقد مر حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد

بعقلا

به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ و
امثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم
يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم
يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما
اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما
نقلناه بعد ان ذكره عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل
بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد
احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر من رواه اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند
التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت
عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب
العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان

الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة
بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الخ ما ذكره هناك زاد
في تقريبها الاحاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه الاما نية العلامة اليه ولما اهتمام
القدماء بالبحث عن احوال الخبر الجائز ان يكون لتكثير القرائن و
تسهيل سبيل العلم بصدق الخبر الما مر في الوجه الثالث من
حجة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه يحتمل ان
يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل رواتهم
لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول
وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناها وان اقتضى ضعف
الوجه المذكور من الحجة لما اشرنا اليه فان في بقية الوجوه لا
سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط
كلها تتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون
والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز وفي نقل
الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب

مخالف

مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا وبغى على
بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان
من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وسلمنا لكن الفارق
موجود كما يعلم من قاعدتهم في الغدوة ولمنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف يخشى من
الله تعالى ربما يمنعه عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء
التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا
مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما بعد الرواية البلوغ لما سمعه قبله فيقبل حيث يجتمع غيره
من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط
وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام
ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل اختصاصه في العرف
المتاخر بالمسلم لدلالة بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر
كما هو ظ الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب
وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه
اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون منهما

بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن
بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لا
نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع
تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح
قبول روايات فاسد المذهب ويحكى والدي في فوائده
على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان
بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله
تعالى ان جاءكم فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان و
اشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية
هذا والاعتماد عندي على المثبت الشرط الرابع العدالة وهي ملكة
في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات
المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب وظاهر
جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر المجهول الحال كما ذهب
اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون
الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو

سلمناها

سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة
ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول
باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب
الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من
اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة
فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين
من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف
لا مدخل له في حقيقته ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص
عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص
عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت
اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور
عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في
الواقع حيث لا تحرز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها

فى ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية ح
وجوب التثبت عند من خبر له هذه الصفة فى الواقع و
نفس الامر حتى يحصل العلم بانتفائها وهو يقتضى
عدم ملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر
بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبنى على توسط الجهالة
بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق
له بحديث الواسطة وانما نظر فيه الى قضية العمل الذى ادعاه
لو فرض دليل خصصناه به عموم ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار
اليه المحقق وحاصله منع اصل الدعوى بمعنى نفى العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التسليم للموافقة على الحصول
بمجرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام
القرائن اليها لا بمجرد الاخبار ويبقى فى المقام اشكال اشرنا اليه
بتقييد نفى الواسطة فى محل الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان
انتفاء الواسطة للتقريب الذى ذكروا انما يتم فيمن بعد عهده
عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة الاخبار
التى هى محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية ببعد
انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف

بالتكليف فيمكن

فيمكن فى حقه تحقق الواسطة بان لا يقع عنه معصية توجب
الفسق ولا يكون له ملكة يتحقق بها العدالة فان ذلك غير
ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا
وحاصل ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس
الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصى غير منحصرة
فى الافعال الظاهرة ولا يمكن العلم بانتفاء الباطنة عادة فيمتنع
الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع فى الاية لوجوب التثبت عند ما
خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت
الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق فى عدم الحجز او عن
الكذب فيقوم فى قبول خبره احتمال الوقوع فى الندم بظهور
عدم صدق الخبر على حد قياسه فى خبر الفاسق وسيأتى ان
العلة المنصوصة تتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط
الخامس الضبط والاختلاف فى اشتراطه فان من لا ضبط له
قد يسهو فى بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته فيختلف
الحكم بسببه او يسهو فيزيد فى الحديث ما يضطرب به معناه
او يبدل لفظا باخر او يروى عن المعصوم ص ويسهو عن
الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب
ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض

لنا السهو نادر لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق
لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا
عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر

اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة و
الملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث
يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين
العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية مع العلم بها وهل يكفي فيها الواحد ام لا بد من
التعدد قولان اختيار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في
النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح فيها وقال المحقق لا يقبل
الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد
فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها او الظن بقيام مقامه شرعا فينتفي عنه وما سوى ذلك
يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية
فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد و
استضعفهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم
في اية ان جاءكم فاسق فتبينوا اذ تزكية الواحد داخلة فيه

بحيث

بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم
من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا
ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل هو نعم
احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط
بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة الخصوصية ظاهر في
الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من انه بين
اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه
الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد و
العجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من
الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم
بنفي زيادة الشرط بناء على طريقة اهل القياس فكانه و
قع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس
ومما ينبه على ذلك مما وجدته في كلام بعض العامة حكاية
عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو
مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي

على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في
الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهي موقوفة
على العدالة كما بيناه انفا فانا اضطررنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه
يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في
مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد
يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا
وان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا
تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين ايضا لان العلم
معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل
خارجي ولا محذور فيه وكيف وتخصيصها لازم وان
اتفقنا على تناولها الاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية
الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد
على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا
عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف

في الاكتفاء

في الاكتفاء بالواحد اذ اشتراط التعدد جار فيه والخلاف
في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح و
التعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما
وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل وعكس الرابع و
واستند في هذه الاقوال الى اعتبارات واهية ووجوه كثيرة لا
جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم من الاصحاب قائلا بشيء
منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الفصل قليل على ان الحاصل
البناء الذي استوجهه العلامة ره هنا هو ان المزكي والجارح رح
ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق منهما والا فلا وجب
ذكر السبب فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالاطلاق
حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا
هو الاقوى ووجهه ظاهر للاحتياج الى البيان وسيعلم ضعف
ما استوجهه العلامة ره اذا تعارض الجرح والتعديل قال
اكثر الناس بتقديم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول علمته فلو حكمنا بعدمه
كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع

اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد
العلامة جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه انه ان
كان مع احدهما رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل
على الراجح والا فالوجه التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا
قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارها
وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما
دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا فعنى الامامية
يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان
اخباره عنه بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه
الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم
يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون
البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا
لكن التعديل انما يقبل مع عدم معارضة الجرح له وانما يعلم
الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع
الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه
بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة

فلابد

فلابد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون معارضا حتى
يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة
من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في
الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في
جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة
ليؤمن من معارضة الجرح **اصل** لابد للراوي من مستند
له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية
عن المعصوم بنفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي
فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب
او باملائه من حفظه ودونها القراءة عليه مع اقراره به تصريحا
او بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب و
نحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة
وعزي الى الاكثر من خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام
الاصحاب وتحقيق القول فيه ان الجواز الرواية بالاجازة
معنيين وقع الخلاف فيكل منهما احدهما قبول الحديث و
العمل به ونقل من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع
كاخبرني اجازة ونحوه القول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة

في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون
عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه
للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه
مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله
آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم
يلتفتوا الى الخلاف في قبوله انما ذكر بعضهم ان قبوله موضع
وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما
من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه
مقيدا بما ذكر الا المرتضى فانه منع من استعمال هذه الالفاظ
ونحوها فيه وان كان مقيدا حيث قال فاما قول بعضهم يجب
ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ
حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من
السيد في غاية الغرابة فانه سيعابي المجاز انما من مجاز
الا ومعه قرينة تنافي الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى
حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس
المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراءة عليه

لتشبيهها

لتشبيهها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد
نقل العلامة هذا الكلام عن السيد في النهاية وتنظر فيه
قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله
ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد في اتفاق
ما عداه من علمائنا على صحة الاطلاق المقيد على القراءة في
الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة و
الاعتبار فيهما واحد والمعنى لتناقي لجواز الرواية بالاجازة
تسويق قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك
من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد
عزا جمع الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه
حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى القول بعدم جواز الاجازة بالرواية مطلقا تفريعا
على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان
ما للمحصل ان يرويه له ذلك اجازة له او لم يجزه وما ليس له
ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد
هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق
لكن التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز

الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر بان ذلك
في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرئ عليه فاقر
حدثني واخبرني واجراه مجرى ان سمع من لفظه ثم قال
والصحيح انه اذا قرا عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان
ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد فيعلم انه حديثه وانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا
كذب محض لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان
المحدث غيره ويقول له في كتاب مشارا اليه هذا سماعي من فلان
يجري ذلك مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به له في علمه بانه
حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل
به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك
العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب
الحديث اشغل الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه
حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد
فاما ان يروى فيقول اخبرني وحدثني فذلك كذب وسوق
هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي الحكم الاجازة انما هو

بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا
حكم مثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في
هذا الوجه سواء لكن تفاوت عبارته في التأدية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة بعد بيانه
بنوع مشعر بنظر منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد
دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفت فظهر ما يوهم
تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر
الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما
بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا
والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا
مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها في بقاء اتصال السلسلة
الاسناد بالنبي ص والائمة ع وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما
اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح الا
من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة
الى السماع ونحوه وذلك ظ وبقي في هذا الباب وجوه اخر
مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكر فلذلك اثرنا طي ما
ذكرها على غيره اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان

وصادقها

يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى فصار انها الى الجلاء والخفاء ولم
يقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف
فيه وليس له دليل يعتد به ويحتج على الجواز وجوه منها ما
رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس ومنها ان الله قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة
ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان
تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه
عن المعصوم ع ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة بالكلية او ذكرها
مبهمة بالنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي
قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم
القبول مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية
الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال
عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية
القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن

خالد من القدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي
الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن
ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها
معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة
عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد
فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
بحجية من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول
معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهو منتف في موضع
النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل
عنه وهو غير مفيد لانا لا نعلم بانتفاء ان العدل يروي
عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل
فمن الجائز ان يكون ممن يعتقد عدالته وهو للغير كالجرح
ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون التفتيش
لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر
ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار

الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عدل شهادة على
مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف منها لا يكون
الا الثقة وهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان
العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا لفظه
عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى
بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان
العدل كثيرا ما يروي عمن لو سئل عنه لتوقف او جرحه
ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرف فسقه
ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يسيل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم
قبول تعديل مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند
عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد وعلى تقدير
يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله
ما ورد على العلامة وعلى آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك
به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بما نقله
مط وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه
تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان

ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث
الى الرسول يقتضي صدقه لان اسناد الكذب منافي العدالة
واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية
تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين
ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره ينقسم خبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة
والضبط وعدمها اربعة اقسام يختص كل قسم منها في
الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع طبقاته وربما يطلق
هذا اللفظ مضافا الى راو معين على جمع السند اليه الشرائط
خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره
من وجوه الاختلاف فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن
عليهم وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى
الاتصال بالمعصوم بحذف للاختصار فيقال مثلا روى
الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة
المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من
رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى
المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا

ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة
رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص
على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من
جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنى المذكور
في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط
احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول
ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما
اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها
على السن الفقهاء **المطلب التاسع في النسخ اصل** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف فلا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا
على اشتراط حضور وقت العمل بالمنسوخ سواء فعل او لم يفعل
ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل
الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس
ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه
فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة لان

الفعل الواحد حسن او قبيح فبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر
بقبيح احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت فانه مطلق ولم يعين موضع النزاع الثاني انه تعالى امر
ابراهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما
روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان
عادت الى الخمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد
تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات يتعلقان على المشية ولا
نم انه شاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عم لم يؤمر بالذبح الذي
هو فري الاوداج بل بالمقدمات عليه وقوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقا بعض
الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة
الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في
الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما
فان كان حسنا كان كذلك والا فقبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن
متعلق الامر مرادا فلا يكون مأمورا به فينتفي النسخ
اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد
بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة و[illegible] ولا

معرفة فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا
فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه
ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر
العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك
المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى الجواز وربما
بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما
اصل الجواز فموضع وفاق واي البحث في ذلك قليل الجدوى
فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه
والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره
انقطاع الوحي ام لا قال المرتضى رض اعلم ان مصنفي اصول الفقه
ذهبوا كلهم ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا
في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه
والنسخ به وهذا القدر غير كاف لان القائل ان يعترض
فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في كل حال قبل انقطاع
الوحي واذا ثبت ذلك سقطت هذه على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها سيما لان الله
امر باتباع المؤمنين وهذا الحكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي ص اخبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء وهو ثابت

في ساير

في ساير الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل
الكتاب والسنة والنسخ لا يتنافى ولا الادلة وانما يتنافى الاحكام
التي يثبت بها في المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة
على خلافه ولا اقرب بان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما
يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد رض وحكى
المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال
الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق
النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن الاكثر انه لا يكون الا بدليل شرعي فلا
يتحقق النسخ فيما يكون الحجة بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا
يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ
ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره ونحن نهذه الوجوه
اشكال والذي يجيء من مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء
على ان الاجماع انضمام اقوال الى قوله لو انفرد بها لكانت حجة
فيه فجاز حصول مثل هذا في زمان النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم
بدلالة شرعية متراخية وكان يجوز نسخ الحكم المعلوم من
السنة والقران باقوال ينضم في جملتها قول النبي ص وهذا
كلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل

في نسخ النسخ شرح

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل
الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان
الحكم الاول ثابتا فعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على
العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة
او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العراقيين
القول بان زيادة الصلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج
الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير
المستقلة فقد اختلف العلماء في ان زيادتها هل هي نسخ او لا
والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي
كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير
لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من تلك
الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه
لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليها ولا
لم يكن لهما حكم وكان فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه
الزيادة متاخرا ما يجب من تشهد وسلام ووقع فقد هذه

لايكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية
بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم الشرعي
مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر برفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام
السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا
لا نم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان
كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل
على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون
الامر بتاخيره نسخا للتعجيل لانه لم يرفع الدليل الثاني شيئا
غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما اجزاء حتى
غايتهما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما
والشي لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب
فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما
لو انفردا لما اجزأتا بعد ما كانتا مجزيتين فان الاجزاء
يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم

الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان منسوخ اجزائها
منفردتين لا وجوبها اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا
الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء
على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه
ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند المحقق اثر هين
كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب المطلب الثامن في القياس
والاستصحاب اصل القياس وهو الحكم على معلوم بمثل الحكم
الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم
الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك
جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق
اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه
غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت ع
وبالجملة تعد بعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة
ففي العمل بها خلاف عليهم فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا و
قال المحقق اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد
حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت
الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره
الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها

في النهاية

في الفرع كان حجة واحتج لذلك في النهاية بان الاحكام الشرعية
تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على
العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت
وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان
الشرعية الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون هي العلة هي
الاسكار وان يكون الا اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة
الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب
بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك
يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما تقتضي
المتحركية لقيامها بمحلها وهو محلها فالحركة القائمة بغيره
لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في
الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار
فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء
القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال حرمت الخمر
لكونها مسكرا اما لو كان قال حرمة الخمر هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها
معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية

المختصر

وان عنيتم بها امرا آخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك
نسلم انه لابد فى ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضى
الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة
الاب انما تعتبر من تناول المضر فلم قلتم انه فى العلة المنصوص
انه كذلك قولكم لو صرح بان العلة هى الاسكار انتفى ذلك الاحتمال
قلنا فى هذه الصورة يستلزم الاسكار من حيث انه اسكار
الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لانه العلم بان الاسكار
يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت العلم هذا الحكم فى كل
محالة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك الحال متاخرا عن العلم
بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من
العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق
فى هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظى لان المانع انما
منع من التعبير لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان
يكون فى تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان
يكون فى تقدير التعليل بالاسكار مع والمثبت يسلم ان
التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع فى ان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب

ان يجعل البحث

هذا لا فى ان النص على العلة هل يقتضى بثبوت الحكم فى جميع
مواردها فان ذلك متفق عليه واما لو كان العلامة يقف
على احتجاج المرتضى فى هذا الباب فلعله حسب النزاع فيه بين
القوم لفظيا وانهم متفقون فى المعنى وكلام السيد مصرح
بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ
عن الدواعى الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان فى صفة واحدة وقد يكون فى احدهما داعية الى فعله
دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشىء الى غيره فى حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وعلى قدر منه دون قدر قال وهذا باب فى الدواعى
معروف ولهذا جاز ان يعطى على وجه الاحسان فقيرا دون فقير
درهم دون درهم وفى حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعل
الوجه الذى لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة
لم يكن فى النص على العلة ما يوجب التخطى والقياس وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم فى قصره على موضعه وليس لاحد
ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطى كان عبثا وذلك
انه يفيد ما لم نكن لم نعلمه لولاه وهو ما لكان هذا الفعل المعين
مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع فى المعنى ظاهر فلا

لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره
فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في ما نحن فيه اذا عرفت
هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من
تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة
المرتضى ره فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد العقل
بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي او
وجه المصلحة اصل وذهب العلامة ره في يب وكثير من العامة
الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزايد عنه
من باب القياس ويسمى بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره
وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة التزامية مفهومية
ويحتواه عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة
فهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والصفة ويسمى هذا دليل الخطاب ويسمى الاول فحوى
الخطاب ولحن الخطاب وقال قوم انه مستفاد من وضع اللغوي
المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره وحجة الذاهبين
الى كونه مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك
المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف عن كونه اكد في الفرع لما

حكم

حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب
لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة
الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول
بحجيته ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانا لا ننافي
للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى نقول
انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على
انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في
مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب
بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما
يعرف كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
واذا عرفت هذا فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع
هنا لفظي لا طائل تحته اصل اختلف الناس في استصحاب
الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم
دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو
الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى
وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد ره المصير الى
الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة
ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها مثل

الرؤية فهل يبنى على بقائها بعد استصحاب الحال الاولى ام يثبت نقضها
بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال
بالثاني واحتج المرتضى رضي الله عنه في استصحاب الحال جمعا بين
الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالتين مختلفتان من حيث
كان غير واجد للماء في احديهما واجدا له في الاخرى فكيف
سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة
الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هنا استصحاب وان كان
تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية من
دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه
الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا
لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذا الثانية ثم اورد سؤالا
حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع
اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث
الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجراه من
الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد
من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية
اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة وعلى سبيل الاستمرار وهل

يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم ثابت
في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في حالة
الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان
من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد
استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار
في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية
فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من
استمرار الحكم فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية
وعلى من ادعى ان رؤيتها الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك
يجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا بمكة وبما جرى
مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع
على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان
البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا انه لحقته البحر
الآن يمنع من ذلك التجويز سواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه
حجة القول الآخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت
والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي
الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض

لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
دافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب
من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جايز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا التقدير تقدير
عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد
والعمل بالراجح واجب والثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن بالطهارة وشك بالحدث
فانه يعمل على يقينه وكذا عكسه ومن تيقن طهارة ثوب في حال
بني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بني على
بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء
النكاح ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب
حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب
العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم
الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب

الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان
العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره وقال انه المختار واحتج له
بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب منها وقال بعد
ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم
فان يقتضيه مط وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا
فانه يوجب الوطي مط فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها
الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بها لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون
ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو
العقد اقتضاه مط ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لايقال المقتضي هو العقد
لم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد يقتضي حل
الوطي لا مقيدا بوقت فلزم من دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا
الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان
يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره ومصير الى القول الآخر كما يرشد
اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة التيمم ويفصح عنه حجة المرتضى ره وكلامه

استشعر بما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا
الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب الطرف التاسع
في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر شاق
يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح
فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف
الناس في تجزيته بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض فقيل
بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله
ح ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة في التهذيب والشهيد في
الذكرى والدروس ووالدي في بعض كتبه وجمع من العامة
الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل
مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة و
عدم العلم بالادلة غيرها لا مدخل له فيها ح فكما جاز له ذلك
الاجتهاد فيها كذا هذا واحتج الاخرون بانه كلما يقدر جهله بجهة
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع
ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور
يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط

المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على
هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به
نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة لكن امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في
العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان
عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد
عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل
في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة
عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان
يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد
المتجزي واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني
يدله على مساواة عليه يفضي الى الدور لانه ظن في مسئلة التجزي
يتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا له لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض
الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثم
الى ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى

التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو عن
معرفة **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي
بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو و
التصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما
بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتاب مستدل
ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من
الاصول الصحيحة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن
من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو
بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان
يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي
العموم والخصوص الى غير ذلك من المقاصد التي يتوقف الاستنباط
عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد
ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لا ما فيها من
الاختلاف الا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان
لامتناع الاستدلال بدونه الا من كان بقوة قدسية تغنيه عن

ذلك

ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر
بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى
قواعدها والتراجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا
فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه واما يمتنع
باعث للانبياء ومصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو
داب المتاخرين المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك
بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا
من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص
بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه
فلا يتوقف عليه اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا
الزمان طريقا يحصل به الدربة فيتعين على التوصل
اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من
توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه ومن
الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي
يقتضي الضرورة من الدين بكذبها **اصل** اتفق الجمهور

في بيان ان العلماء في امر المجتهد من التحقيق ينقسم الى القول بالتصويب والى القول بالتخطئة

من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي يقع التكليف بها واحد وان الاخر
مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم القطعي ونصب عليها
دليلا فالمخطئ لم مقصر مشغول العهدة وخالف في ذلك
شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر فيها
الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
ولا اثم عليه ح قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس
في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله
تعالى فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها
كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل
المصيب فيها واحد لان لله تعالى حكما معينا فمن اصابه
فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول اقرب
الى الصواب وقد جعله العلامة ره في النهاية راي الامامية
وهو يؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم
كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال

اوفق

اوفق بمقتضى الحال **اصل** والتقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي
الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ
المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو الظاهر اذا
تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة
الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي
في الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول
بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع
او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي
المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد
من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء
من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي
النظر في الادلة الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبل وقوعها فبالاجماع

ولانه يؤدي الى الاستيعاب وعسر بالنظر في ذلك فيؤدي
الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة
فلان ذلك متعذر لاستحالته ايضا في كل عامي عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف
فيه اصل والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول
جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان
الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره
الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء
موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون
واحتج باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع
العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول
الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الحصول
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن
معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بشهادة موقوفا على العلم
بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مع وكان النبي صم كان
يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض له ادلة الاحكام ولا يلزمه

بحايل

بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما
اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير
الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس
بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة
وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة
على استعلام المعرفة ولم يكن النبي ص يعرض الدليل على الاعرابي
المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير والسماء ذات البروج
والارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير اصل ويعتبر
في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا
عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه
اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او بالقراين
الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانهما
حجة شرعية الا ان اجماع شرايطه من قبلها في هذا الموضوع عزيز
الوجود كما لا يخفى على المتامل وظاهر الاصحاب هنا نوع اختلاف
فان العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه
بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد

بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق واجتماع من المسلمين على استفتائه وتعظيمه
وقال المحقق ره ولا يكفي العامي مشاهدة المفتي متصديا او لاد
اعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال العامة عليه ولا اتصافه
بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لابد
ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء وشهادتهم له بالاستحقاق منصب ؟ بلوغه اياه وفي
الاختلاف بين هذين الكلامين خلل كما ترى وكلام المحقق ره
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة
ره بالاية على ما اشار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد
نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم ولا بد من
تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال
الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب الاستفتاء بغيره بل عدم
جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام
العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الميل
لما ذكره المحقق ره حيث قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب
ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء

في البلد

في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة
قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة و
الصياغة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت
هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد
والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في
المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم
ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا
والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض
بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم
لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى
بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن اصل ذهب
العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على
الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق نقلا في شرائط من تبلغ
الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن علة الحكم في كل واقعة

اعتبر ٦

يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها وقال في
موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر ثم وقعت بعينها
في وقت آخر فان ذكر الدليل جاز له الفتوى وان نسيه كان
افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام
وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق
اولى غير ان ما ذهب العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف بعد ذلك يحتاج
الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا في عدم اشتراط
مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا
واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج
العامي واذا رجع عن المفتي ويلزمهم العسر بالتزام السماع منه
وهل يجوز العمل بالرواية من الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على
عدمه سماع ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة
للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا جدلية لا يستحق ان
يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول
سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد
وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر ينتفيان

يسوغ

يسوغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى
على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع
الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى
فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل
بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا لما
يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت
مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
خاتمة في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما ولا نعرف
في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم
من حكى تساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اولا عند اليه
التعارض وعدم الامكان للجمع ولما تعارض الادلة الظنية ينحصر كان
عندنا في الاخبار الجرم كان وجوه الترجيح كلها راجعة اليها
وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة
كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح ما
روايته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطأ من
الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى

ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان الراوي احدهما
على راوي الاخر في وصف يغلب معه الظن بالصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره
يرجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان
الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية
والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم حالهم قال ره
ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال
الخطاء والتنبه بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث
قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط
وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد
وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال
الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان
احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت
اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان
تاثير الندرة في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات
في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح استجماع
احد الدليلين لجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما

عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم
يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم ع
على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا روى
احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي
المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه
بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا
حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي عن الشيخ بالتفصيل
الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى شرطها بالضبط
والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي
التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه
الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها
ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال
فيرجح الفصيح وجهه ظ واما الافصح فلا يرجح على الفصيح
خلافا للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون
كل كلامه افصح وثانيهما ان تتاكد الدلالة في احدهما بان تتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح
المتاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض الاخبار المنافي للتقصير

بعد دخول الوقت من قوله ضعه وان لم تفعل فوالله قد
خالفت رسول الله صلعم وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في
احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو
الحقيقة او يكون فيهما مجازيا ولكن مصحح التجوز اعني العلاقة
في احدهما اشهر او اقوى او اظهر وفي الآخر يحتاج الى
توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج
وقد ذكر بعض الناس ههنا وجوها اخر كثيرة المقبول منها
داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر
كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على
المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما لم يتعرض
فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اولى احتمالا على
ما هو اكثر كالمشترك بين المعنيين على المشترك بين ثلثة معان
ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة
على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان
التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر فانه
يرجح به على الآخر الذي لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف
باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة

ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد تنبيها

على احدى

على احدى الروايتين كانت اولى اذ يجوز ان يكون الامام في
جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث
مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف
عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق
وهو اختيار الشيخ حجة للاول وجهان احدهما ان المخالف
للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه
والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان
اعتباره اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ
لانه مزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره
لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله
على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من
فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح
الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد
سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر
فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا
في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعد

على احدى

فيوس بما فعله الناقل فيكون هذا اولى وكلنا الحجتين وغيرها قال
المحقق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلعم او عن الائمة عليهم السلام فان كانا
عن النبي صلعم وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا للاصل
او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما
ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان من الائمة عم وجب العمل
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون
بعد النبي صلعم الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا
فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ انه
قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول
العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام
وهو اثبات المسئلة العلمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن
عليه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى
والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل
الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل
مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل
بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من
العمل بالظاهر فلم يلزم سد باب العمل بالحديث هذا كلامه وهو ضعيف اما الاول
فلان رد الاستدلال بالخبر بان اثبات المسئلة العلمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا
مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه الشيخ لم تثبت
صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل ولكن كان

ولكن